

L

RR2Per BR325.A1L9
Luther. // G // 3 per vol, c.1
v. 76 no. 1 // (2005) // Vol 2 vols
Bib:223676 // Copy:33671 // Rec'd:06/23/05

R

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 1 2005



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel und Dekan Dr. Reinhard Brandt, Weißenburg

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal. Tel. (02 02) 2 82 01 70; Fax (02 02) 2 82 01 01; E-Mail: zsoch@wtal.de

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg; Tel. (0 34 91) 4 66-233; Fax -278; E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e. G. Kiel Konto Nr. 54690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Johannes Schilling/ Reinhard Brandt/ Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	1
	Luther – für heute neu entdeckt	
Hellmut Zschoch (Bearb.)	Das Wort Gottes zwischen Mystik und Politik. Martin Luthers Predigt über Lk 7, 11–17 vom 2. Oktober 1530 auf der Veste Coburg	3
	Aufsätze	
Siegfried Raeder	Luthers Verhältnis zum Islam. Zeitbedingtes und Bedenkenswertes ..	11
Michael Roth	Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium	28
	Werkstatt	
Christian Leu	Luther und Bach. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 11. bis 13. März 2004 in Hamburg	43
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	47

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 39,60 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Internet: www.v-r.de; E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)
Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach
Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

BR 32
. AILE
176-7
2005
e.1
5e1

Zu diesem Heft

Mit dem vorliegenden Heft wird der 76. Jahrgang dieser Zeitschrift eröffnet. Die Herausgeber, der Erste und Zweite Präsident der Luther-Gesellschaft, danken dem bisherigen Schriftleiter, Herrn Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, für seine langjährige gute Arbeit, über die er in dem letzten von ihm betreuten Heft (Jahrgang 75, Heft 3, 2004, Seite 117–119) selbst Rechenschaft gegeben hat. Und sie begrüßen den neuen Schriftleiter, Herrn Professor Dr. Hellmut Zschoch, der sich mit diesem ersten Heft seiner Leserschaft vorstellt.

An der Aufgabenstellung der Zeitschrift ändert sich nichts: Sie soll, wie bisher, dem Zweck unserer Gesellschaft entsprechen, „Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen“ (§ 1 der 2003 geänderten Satzung der Luther-Gesellschaft).

Neu ist das Erscheinungsbild der Zeitschrift, das wir gemeinsam mit dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht entwickelt haben. Wir nehmen aus diesem Anlaß die Gelegenheit wahr, uns für die bisherige gute Zusammenarbeit mit dem Verlag, der unsere Zeitschrift und das Luther-Jahrbuch nun seit 1974 betreut, zu bedanken, und wir freuen uns auf die weitere Arbeit miteinander. Die Zeitschrift wird wie bisher in jährlich drei Heften erscheinen; das Format ist gegenüber dem bisherigen etwas vergrößert, der Umfang auf 180 Seiten pro Jahrgang vermehrt. Das gibt uns die Möglichkeit, auch umfangreichere Beiträge zu veröffentlichen, den Besprechungsteil auszubauen und ihn durch Kurzanzeigen zu ergänzen. Für Anregungen aus der Mitglied- und Leserschaft sind Herausgeber und Schriftleiter jederzeit dankbar.

Dem neuen Schriftleiter wünschen wir bei seiner Aufgabe des Büchermachens, des kein Ende ist und sein soll, Freude und Erfolg.

Kiel und Weißenburg

Johannes Schilling

Reinhard Brandt

Liebe Leserinnen und Leser!

Es ist schon annähernd 25 Jahre her, daß diese Zeitschrift in mein Leben getreten ist. Damals übernahm ich als Theologiestudent in München die zahlreichen Jahrgänge aus dem Nachlaß eines verstorbenen Mitglieds der Luther-Gesellschaft – zu der Bedingung, nun selbst Mitglied zu werden! Seitdem hat mich die Zeitschrift begleitet und ist mir immer wieder anregend und nützlich gewesen. So übernehme ich nun gerne und gespannt Verantwortung für sie. Ich danke dem Vorstand der Luther-Gesellschaft, daß er mir diese Aufgabe zugebraut und übertragen hat. Vor allem aber danke ich meinem Vorgänger, Herrn Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann: Es ist schön, eine dank seines En-

gagements so qualitätvolle und klar strukturierte Zeitschrift weiterzuführen. Und es tut gut, bei der Orientierung in einem neuen Arbeitsfeld soviel Unterstützung eines Erfahrenen mitzubekommen! Erstmals in der Geschichte der Zeitschrift liegt die Schriftleitung nun in den Händen eines hauptamtlich in der Wissenschaft tätigen Theologen – nach Jahren als Pfarrer im hessischen Odenwald und als Assistent an der Münchner Universität lehre ich seit 1995 Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Damit ist aber keine programmatische Wende bezeichnet. Es geht in dieser Zeitschrift weiterhin darum, die Nähe zu Luther als gegenwärtigem Gesprächspartner und geistlichem Lehrer, auch das Sich-Reiben an ihm, zu verbinden mit historischen Kenntnissen und theologischer Besinnung. In der letzten Zeit ist ja deutlich geworden, daß Martin Luther nach wie vor das Zeug hat zu einem Medienereignis. Ein solches wird diese Zeitschrift nicht werden, aber sie kann und muß das Interesse an Luther und an den mit seinem Lebenswerk verbundenen Fragen der Lebensorientierung und des Handelns in Kirche und Gesellschaft aufnehmen, vertiefen und reflektieren. Ich hoffe, das gelingt – auch mit Ihrer kritischen Unterstützung.

Im vorliegenden Heft, dessen Substanz ich noch von meinem Vorgänger übernommen habe, kann *Siegfried Raeders* Aufsatz über Luthers Verhältnis zum Islam gewiß auf aktuelles Interesse rechnen und zu einer differenzierten Urteilsbildung anleiten. Und *Michael Roths* Thesen zur protestantischen Ethik laden zu einer grundsätzlichen Reflexion evangelischen Christseins ein. Vorgeschaltet ist ein *Luthertext*, der den Reformator als engagierten Zeitgenossen zeigt, der als Prediger des Evangeliums aber nicht in der Zeitgenossenschaft aufgeht. Mit dem Text aus dem Jahr 1530 sei zugleich daran erinnert, daß sich im Juni dieses Jahres die Überreichung der Confessio Augustana zum 475. Mal jährt und im September der Augsburger Religionsfrieden zum 450. Mal. Schließlich erscheint nun auch ein Bericht über das Seminar „Luther und Bach“ vom März 2004 aus der Feder von *Christian Leu* – daß er erst jetzt vorliegt, haben weder der Autor noch die Redaktion zu verantworten, ist vielmehr Folge eines postalischen Bermuda-Dreiecks. So ist uns William R. Hampton schon mit einem englischsprachigen Bericht in *Lutheran Forum* 38 (2004), Heft 3, Seite 8–12, zuvorgekommen. Solche internationale Resonanz der Arbeit an Luther macht froh und läßt für die Zukunft hoffen!

Wuppertal

Ihr Hellmut Zschoch

Das Wort Gottes zwischen Mystik und Politik

Martin Luthers Predigt über Lk 7, 11–17
vom 2. Oktober 1530 auf der Veste Coburg

Bearbeitet von Hellmut Zschoch

Reinhard Schwarz – nachträglich – zum 75. Geburtstag

Als Geächteter war Luther gezwungen, den Geschehnissen und Verhandlungen des Augsburger Reichstags fernzubleiben. Er hielt sich vom 23. April bis 4. Oktober 1530 inkognito auf der Veste Coburg auf, von wo aus er mit Schriften und Briefen in das religionspolitische Geschehen eingriff, so gut es ihm bei wechselndem Informationsstand möglich war. Aus dieser Zeit haben sich zehn Predigten erhalten, alle als von Georg Rörer nachträglich erstellte handschriftliche Texte, wohl auf der Grundlage von Nachschriften des in Coburg anwesenden Veit Dietrich. Der Originalwortlaut des Reformators ist also – wie bei fast allen seinen überlieferten Predigten – auch hier nicht erhalten, wohl aber eine getreue Wiedergabe seines Gedankenganges. Am 1. Oktober kam der vom Reichstag zurückkehrende sächsische Kurfürst Johann auf der Coburg an; am 2. Oktober, dem 16. Sonntag nach Trinitatis, hielt Luther seine letzte, den Ausgang des Reichstags reflektierende Coburger Predigt, ehe er zwei Tage später die Heimreise nach Wittenberg antrat.

Rörers Fassung dieser Lutherpredigt findet sich in WA 32, 121–126. Die Bearbeitung folgt dieser Textfassung; zum besseren Verständnis sind aber Rechtschreibung, Zeichensetzung, grammatische Formen und Satzbau behutsam dem gegenwärtigen Gebrauch angeglichen und heute mißverständliche oder unverständliche Worte ersetzt worden. Außerdem wurde die Bezifferung der Abschnitte ergänzt.

Liebe Freunde!

[1] Es wird uns in diesem Evangelium vorgehalten ein feines und großes Exempel unseres lieben Herrn Jesus Christus, wie er vom Tod auferweckt hat einer Witwe Sohn zu Nain, und der Evangelist macht es deutlich und klar genug, zeigt alle Umstände an: daß die Mutter eine Witwe gewesen sei und der Sohn der einzige Sohn seiner Mutter, der sei gestorben, und es sei so weit mit ihm gekommen, daß man ihn zur Stadt hinaus zu Grabe trägt, ferner, daß auch viel Volk mitgegangen sei. In summa ist es so geschrieben, daß es ja jämmerlich und elend genug anzusehen ist. Als man nun zum Grabe gekommen ist, da niemand mehr einen anderen Gedanken hat als den, es sei nun aus mit ihm, da kommt zur rechten Zeit der Heiland Christus, hat Mitleid mit der Frau und macht ihr ihren Sohn wieder lebendig. Dieses Exempel ist geschehen und geschrieben nicht allein der Witwe halben, sondern vielmehr unserthalben, daß wir's uns lassen geschrieben und geschehen sein, wie alle andere Schrift uns zugute geschrieben ist, denn es ist darum zu tun, daß wir die allgemeingültige

Lehre aus dieser Geschichte lernen, die auch sonst für jedermann gilt, welche heißt, daß wir Christen an den glauben, der die Toten auferwecken und sie wieder lebendig machen kann.

[2] So ist nun dies das erste, daß wir glauben und für wahr halten, daß es geschehen sei, wie der Evangelist hier schreibt, daß Christus den Toten auferweckt habe. Denn es sind ja wenige, die es recht glauben, die andern sind so sehr an die Geschichte gewöhnt und von ihr durchzogen wie ein altes Haus vom Rauch.

Zum andern ist auch das vonnöten, daß wir glauben, daß Christus, der damals den Toten aufgeweckt hat, die Kunst noch könne, daß also diese Geschichte als Zeichen und Ermahnung geschrieben sei, daß wir glauben sollen, weil er's einmal getan habe, werde er damit nicht aufhören, sondern auch fortan mehr tun.

Zum dritten muß man auch das glauben, daß er's gerne tun wolle, und dieses letzte Stück darf man überhaupt nicht in Zweifel ziehen, wie wir hier in diesem Exempel auch sehen: Er kommt daher, der liebe Christus, niemand bittet ihn darum, auch die Mutter selber nicht, daß er ihr den Sohn wieder lebendig mache, dennoch tut er's, frei, von sich selber, ungebeten. Denn das hat die Frau sich nicht vorstellen können, daß sie den Sohn wiederkriegern sollte; diese Gedanken sind über tausend Meilen von ihrem Herzen entfernt. Dennoch geschieht's: Sie verstand ihre Gedanken und Gebete selber nicht, Christus aber verstand es wohl. So konnte sie sich auch das nicht vorstellen, was ihr dennoch widerfuhr.

Daraus laßt uns lernen zu glauben, daß er könne und wolle das Wunder noch immer treiben, wie er's damals getrieben hat.

[3] Denn es sind zweierlei Götter: Der eine Gott hat zu tun mit dem, was nichts ist, damit geht er um und prangt auch damit. Wo er aber etwas findet, das zerbricht er, daß es ein Nichts werde und er etwas zu machen habe [vgl. 1 Kor 1, 28]. Aber der Gott der Welt, der Teufel, der tut das Gegenteil und gebraucht das, was bereits da ist. Wo aber nichts ist, da kann er nicht etwas daraus machen. Darum sehen wir, daß die Seinen auch die Art haben, daß sie rühmen, prangen und trotzen mit dem, was sie haben, wie mit Weisheit, Gewalt usw. Wenn's daran aber wiederum fehlt und ihnen eine Not vor die Augen kommt, sind sie so verzagte und niedergeschlagene Schelme, daß sie keinen Strohalm mehr wert sind. Aber unser Gott und die Seinen tun nicht so: Er prangt nicht mit dem, was schon da ist, sondern „ruft das, was nichts ist, daß es sei“, Röm 4 [V. 17]. Darum läßt er auch von sich sagen, daß er ein Schöpfer sei des Himmels und der Erde und habe alle Dinge aus nichts gemacht. Und wo er das Nichts nicht findet, wie ich vorhin gesagt habe, da zerbricht er das, was ist, auf daß es Nichts werde und er dann etwas daraus mache, wie es hier in dem Exempel auch zugeht, daß er hilft und das Leben gibt, wo kein Leben mehr da war, als man mit dem Toten zum Grabe ging.

[4] Das ist nun soviel gesagt: Wer ein Christ sein will, der richte sein Herz dahin, daß er einen Gott habe, der mit dem, was nichts ist, umgehe. Denn das heißt Glaube, daß man etwas, das nicht ist, [glaubt]. Gerade darauf sollten die Gedanken dieser Witwe gerichtet sein. Sie war allein, und der Sohn war tot.

Sollte sie gedacht haben: Mein Sohn lebt und ist nicht tot, so wären diese Gedanken gänzlich von einem Ding gewesen, das nirgends war, und wozu gerade das Gegenteil allein wahr war. Denn daß er tot war, war vor Augen. Das Leben aber, das sie glauben sollte, war nichts und dennoch mußte es sein. Genauso müssen auch eines jeglichen Christen Gedanken und Glaube sein in allen Sachen, besonders aber in denen, die jenes Leben betreffen, daß er sage: Ich weiß, daß es ist, ob ich's gleich nicht sehe. Das ist eine hohe Kunst, worin ich noch ein Student und Schüler bin: Ich wollte den Gott auch gerne erkennen lernen, der aus nichts etwas machen kann, aber es will mir nicht eingehen, wie es wohl sollte, zumal wenn die [letzten] Züge kommen, da man sucht und nichts findet. Der Adam hängt uns noch immer an und will nur den Gott haben, der mit dem prangt, was vorhanden ist; zu dem Gott aber, der mit dem Nichts umgeht, hat er keine Lust.

[5] Darum ist unser Leben nur in das bloße Wort gefaßt. Denn wir haben ja Christus, wir haben das ewige Leben, ewige Gerechtigkeit, Hilfe und Trost. Aber wo ist's? Wir sehen's nicht, wir haben's nicht im Kasten noch in den Händen, sondern allein in dem bloßen Wort. So sehr hat Gott sein Ding in das Nichts gefaßt. Daher kommt es auch, daß man einen Christen, wenn man ihn ansieht, nicht erkennen kann; soll man ihn aber erkennen, so kann man ihn nur aus der Rede erkennen. Denn Christus sagt selber [vgl. Joh 3, 8], ein Christ sei wie der Wind: Das Rauschen vom Wind hört man wohl, aber wo er bleibe, wo er hinfahre, über sich oder unter sich, das kann man nicht wissen, greift man mit den Händen danach, verfehlt man ihn auch. So geht's mit einem Christen auch zu: Ich kann ihn nicht danach beurteilen, daß er gelehrt, schön, reich, weise usw. ist, sondern nur, wenn ich ihn rauschen höre, [merken,] daß er das Wort habe. Das ist das Lehrstück, das uns darum vorgetragen wird, daß wir lernen sollen unser christliches Wesen, welches soll nicht anders sein, als daß es soll auf dem Nichts stehen und das glauben, was nicht ist, und nur auf dem Gott stehen, der es tun will und tut's auch gerne.

Ebenso sagt der Hebräerbrief auch vom Glauben, daß er sei „eine gewisse Zuversicht dessen, was man hofft, und Nicht-Zweifeln an dem, was man nicht sieht.“ [Hebr 11, 1]. Er hat nicht umsonst hinzugesetzt „Nicht-Zweifeln an dem, was man nicht sieht“: Das Herz soll keinen Zweifel daran haben, sondern gewiß sein, obgleich es das nicht sieht noch sich vorstellen kann, was es hofft. Das ist die rechte Art des Glaubens. Es tut aber der Natur sehr weh, daß sie so soll Blindekuh spielen, pochen und trotzen auf das, was sie nicht sieht, ja wovon sie sich nicht einmal träumen ließe. Sie will nicht eher glauben, bis sie es in der Hand habe, daß der Speicher voll Korn und der Keller voll Wein liege; dann erst glaubt sie, sie habe genug zu essen und zu trinken. Daher ist das Sprichwort gekommen: Man kann schlecht aus einem leeren Beutel Geld zählen und aus einer leeren Kanne trinken. Das ist die Rechnung der Vernunft, anders kann sie weder denken noch tun. Ein Christ aber, will er ein rechter Christ sein, der muß wahrlich sagen, daß er einen Gott habe und an ihn glaube, der aus einem leeren Beutel Geld zählen und aus einer leeren Kanne jedermann

genug zu trinken geben könne. Sonst ist's kein rechter Glaube, wenn man nur auf dem steht, was man hat. Das ist genug von diesem Evangelium.

[6] Weil jetzt dieser Reichstag ausgegangen ist und jedermann gerne wissen würde, was man ausgerichtet habe, will ich ein wenig davon sagen, damit ihr desto fleißiger dankt und fortan mit größerem Ernst und Fleiß bittet. Denn gerade auf diesem Reichstag habt ihr dasselbe Spiel auch gesehen, daß unser Herr Gott ein Herr ist, der mit dem Nichts zu tun hat. Sie sind beide dagewesen, die zwei Götter, unser rechter Gott und der Gott der Welt, der Teufel. Dieser ist gewaltig, reich, weise, gewitzt, kann viel und [hat] mancherlei geschwinde Vorhaben, trotz und pocht getrost auf das, was er hat. Christus aber, der Gott der Liebe, ist arm, weiß nicht, wie er sich und die Seinen vor Gewalt schützen und verteidigen soll. Doch ist so viel gehandelt und ausgerichtet, daß auf unserer Seite eitel Gnade ist – soweit die Sache Gott betrifft – und auf jener Seite eitel Zorn. Soweit es aber die Personen betrifft, ist's halb und halb, halb Zorn und halb Gnade auf unserer Seite. Deshalb sollen wir zuerst und vornehmlich Gott danken und loben, daß das Wort geblieben ist und wir bei dem Wort. Das heißt auf einmal soviel geben, daß es genug ist und mehr als zehn türkische Kaiser vermögen. Nur daran kann es nun mangeln, daß wir die Gnade erfassen, die uns geschehen ist. Darum laßt uns ja fest und gewiß dafürhalten, daß es Gottes Wort gewesen sei, wofür wir gefochten und uns in Gefahr begeben haben, wie denn unser Widerpart selbst frei heraus hat bekennen müssen, daß unsere Lehre gerecht und gut sei und wider keinen Artikel christlichen Glaubens. Damit ist ja unsere Lehre reicher denn je zuvor, denn das ist etwas Großes, daß der Feind selber sagen muß und wider sich selbst bekennen. Dazu hat uns Gott auch die Gnade gegeben, daß wir bei dem lieben Wort geblieben sind. Darum sollen wir nicht zweifeln, daß – bleiben wir weiter dabei – unser Herr Gott auch bei uns sein und uns mit seiner Gnade um seines Wortes willen vor den zornigen Feinden schützen werde. Denn wem Gott die Gnade tut, daß er ihm sein Wort gibt und ihn dabei erhält, der soll ja billig Gott dafür danken und froh sein über den größten Schatz, den er von Gott haben kann.

[7] Jetzt ist unsere Predigt gewesen, daß wir einen solchen Gott haben, der aus nichts alle Dinge mache. So belegt nun unser und unserer Gegenpartei Bekenntnis, daß wir das Wort haben. Dasselbe Wort ist nun alles und dennoch ist es genau das Nichts, mit dem Gott umgeht: Wo nun Gottes Wort und Verheißungen sind, da ist Gott auch. Ist Gott da, wer sind dann sie, die so heftig zürnen und uns fressen wollen? Es ist der Teufel und seine Rotte. Wohlan, so laß sie getrost herkommen; sie werden vergeblich anstürmen. Denn ist Gott bei uns, so werden wir ja mehr Engel bei uns haben als auf jener Seite Menschenköpfe sind. Denn wo er ist, da werden freilich seine lieben Engel auch nicht weit sein. Wenn sich unsere Gegenpartei auch feindlich brüstet, scharrt und pocht, laß es geschehen, wir fragen nicht danach. Sie trotzen auf ihre Gewalt und ihre Pläne: Solchen weisen Leuten kann's nicht fehlschlagen, sondern es geht ihnen gewiß voran – wie beim Krebs! Wir aber sollen nicht – wie jene – wissen, wie es mit uns gehen werde. Das allein sollen wir aber wissen, daß wir

einen Gott haben, der weiß, wie er's machen soll, ob wir's gleich nicht wissen, und er wird's auch machen, wie er weiß. Denn hätte er uns nicht wollen schützen und erhalten, so hätte er uns vom Wort fallen lassen. Solange ich darum das Rauschen des Windes höre [vgl. Joh 3, 8], weiß ich, daß ich noch nicht aus der Welt bin. Darum sollt ihr dafür Gott fleißig danken, daß nichts von dem Wort verloren ist und wir dabei erhalten sind und ja lernen, das als ein besonders großes Werk und als eine Wohltat zu erkennen, daß es so gegangen ist und unsere Leute wieder heimgekommen sind. Denn es ist ein Wunderwerk Gottes, das unserem Planen und unserer Weisheit nicht zuzuschreiben ist. Denn sollte es daran gelegen sein, so wären wir weit verloren gewesen: Was ist unsere Weisheit gegen den Teufel? Er hätte uns alles genommen und abgezwungen, beides, Gott und sein Wort. Daß er's aber nicht getan (wiewohl er dennoch die ganze Hölle ausgeschüttet und wider das Wort gesetzt hat), läßt uns sehen, wie fest und stark Gott gehalten hat. Darum laßt uns ja glauben, er werde es noch weiter tun – wenn wir nur nicht von dem lieben Wort treten und fleißig mit Beten und Seufzen zu Gott fortfahren.

Darüber hinaus hat uns Gott nicht allein bei seinem Wort erhalten, sondern auch das getan, daß das liebe Wort weitergegangen ist und Frucht schafft in Ländern und Leuten, die vorher nichts davon gewußt haben. Davon will ich jetzt nicht mehr sagen. Über diesem allem, wie ich vorhin gesagt habe, ist eitel Gnade auf unserer Seiten bei Gott; bei den Personen aber ist's halb Gnade, halb Ungnade. So sagen wir nun: Wollen sie uns gnädig sein, so seien sie es in Gottes Namen. Wo nicht, so mögen sie es wohl lassen, was fragen wir danach? Der Himmel ist ja größer als die Erde; so wird es sich auch kaum so verkehren, daß die Erde solle den Himmel regieren. Haben sie etwas im Sinn, so müssen sie vorher unsern Herrn Gott danach fragen, ob es ihm auch recht sei. Ist's ihm nicht recht, so laß sie vornehmen und ratschlagen, was sie wollen; es steht geschrieben: „Der im Himmel wohnt, lacht ihrer, und der Herr spottet ihrer.“ [Ps 2, 4] Zuletzt wird er sie auch zerschmeißen [vgl. Ps 2, 9].

[8] Das habe ich darum gesagt, liebe Freunde, daß ihr ja fleißig beten sollt, daß unser lieber Gott, wie er das Mirakel und Wunder angefangen hat, so fortfahre und uns bei dem Wort und Glauben erhalte. Dann hat's keine Not, dann fürchte sich der Teufel, wir wollen uns nicht fürchten. Den Brautring haben wir, das liebe Wort, nach dem andern wollen wir nicht fragen, er wird uns wohl erhalten. Hat er uns das Wort gegeben, so wird er auch weiterdrängen, wie er es mit Salomo tat, als der um Weisheit bat, sein Land und seine Leute wohl zu regieren. Der Text sagt: Du hast um Weisheit gebeten; sie soll dir auch gegeben werden und mit ihr Reichtum und alles, dessen du bedarfst [vgl. 1 Kön 3, 11–13]. Darum wo das Wort ist, da laßt es gehen wie es geht, das Wort will Nutzen schaffen und bleiben, und sollten wir auch deswegen leiden müssen. Aber unserer Gegenpartei wird's anders ergehen: Sie haben Macht und Gewalt, darauf trotzen sie. Darum muß Gott ein Nichts daraus machen, und es wird auch sicher Stunde und Zeit kommen, daß die Weisheit und Gewalt, auf die sie jetzt so pochen, dahingehen werden, daß wir sagen werden: Wo sind sie nun?

Darauf wollen wir warten, und es soll nicht fehlgehen, solange und sofern wir bei dem Wort bleiben. Denn das Größte ist schon geschehen, das Geringere wird auch bald folgen. So haben wir das Wort, das ist gewiß; darum wird auch Friede darauf folgen. Deshalb betet ja fleißig und seid dankbar und vergeßt nicht, daß unser getreuer Gott und Vater jetzt so viel mit uns angefangen und getan hat. Er hat uns ja mehr gegeben, als die ganze Welt zu geben vermochte. Er wird auch weiter das Beste bei uns tun und uns als seine Kinder, die wir bei seinem Wort zu bleiben begehren, nicht lassen, sondern retten, schützen und schirmen vor dem Teufel und seinen Gliedern. Das verleihe uns durch Christus, unseren Herrn! Amen.

Das Sonntagsevangelium von der Auferweckung des Jünglings zu Nain legt Luther zunächst ohne jeden Bezug auf die politischen Ereignisse aus, die ihn und seine Zuhörer beschäftigen. Die Wundergeschichte zielt auf den Glauben an einen Gott, „der die Toten auferwecken und sie wieder lebendig machen kann“ [1]. Als Beispielerzählung ist sie für die Gegenwart geschrieben, „wie alle andere Schrift uns zugute“ [1]; der durch sie geweckte Glaube rechnet damit, daß Gott mit seinem lebensschaffenden Wirken „nicht aufhören, sondern auch fortan mehr tun“ wolle [2]. In der Totenauferweckung gibt sich für den Prediger das Wesen eines Gottes zu erkennen, der von der Schöpfung an seine Werke aus dem Nichts hervorbringt, während der Gott der Welt, die teuflische Gegenmacht, immer auf dem Vorfindlichen aufbaut [3]. Wenn Luther davon spricht, daß der Gott des christlichen Glaubens mit dem umgehe, „was nichts ist“, daß er das „etwas“, das er finde, zerbreche, „daß es ein Nichts werde und er etwas zu machen habe“ [3], erinnert er nicht nur an 1 Kor 1, sondern verdichtet zugleich seine Auslegung des Evangeliums mit Hilfe von Formulierungen, die der mittelalterlichen Theologie der Mystik verpflichtet sind. Sprachlich – und zunächst auch sachlich – ist Luther hier ganz nahe bei Meister Eckhart, der lehrt: „Es ist der Kreatur eigen, daß sie aus etwas etwas mache; Gott aber ist es eigen, daß er aus nichts etwas mache. Soll daher Gott etwas in dir oder mit dir machen, so mußt du vorher zu nichts geworden sein.“¹ Luther kommt es freilich nicht wie Eckhart auf das Zunichtwerden des Glaubenden an, sondern allein auf das Wirken Gottes am „Nichts“ und auf das Wesen des Glaubens, der sich auf den Gott verläßt, „der mit dem, was nichts ist, umgehe“ [4]. Das ist der Glaube, in dem Luther sich zusammen mit allen Christen üben will. Fast unvermittelt kommt er dabei vom „Nichts“ auf „das bloße Wort“ [5] und setzt den in mystischer Terminologie begonnenen Gedanken ganz unmystisch fort: Das „Nichts“, in dem Gott mit den Menschen umgeht, in das er „sein Ding“ faßt, ist das äußere Wort des Evangeliums, das hörbare Wort, das die Christenmenschen kenntlich macht [5]. Ganz anders setzt Meister Eckhart seinen Gedanken fort: „Und darum geh in deinen eigenen Grund und wirke dort; die Werke aber, die du dort wirkst, die sind alle lebendig.“² Und an anderer Stelle – in einer Predigt über die Geschichte vom Jüngling zu Nain! – formuliert er: „Soll ich denn nun das Sprechen Gottes in mir vernehmen, so muß ich völlig allem dem ent-

¹ Meister Eckhart, Predigt 39 „Iustus in perpetuum vivet“: Ders., Die deutschen Werke, hg. und übers. von Josef Quint, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1971, 251–268. 684–686 [Übersetzung], hier 256,1–3 bzw. 684.

² A. a. O., 256,3 f. bzw. 684.

fremdet sein, was mein ist“.³ Luther vollzieht demgegenüber gerade keine Wendung ins menschliche Innere, weder um dort ein Gott angemessenes religiöses Wirkungsfeld zu finden, noch um dort Gott reden zu hören. Vielmehr bleibt es für ihn dabei, daß der Glaube sich auf ein „Nichts“ richtet, daß auch das Wort Gottes nicht zu einem „Etwas“ wird, das sich in der Verfügung des Glaubenden befindet. Nur Gott selbst ist der, der aus diesem „Nichts“ Leben schafft, der mit der leeren Geldbörse zahlen und aus der leeren Kanne voll einschenken kann [5]. Luthers Auslegung des Evangeliums läßt zum Glauben als dem Vertrauen auf den allein durch sein äußeres Wort wirkenden Gott ein.

Erst dann kommt der Prediger auf die aktuelle Politik zu sprechen, auf den gerade zu Ende gegangenen Reichstag [6]. Dabei interessieren ihn die politischen Konstellationen nicht; in ihnen spiegelt sich vielmehr das Wirken der beiden „Götter“, von denen schon zuvor die Rede war, des wahren Gottes und des Teufels als des Gottes der Welt. Dabei klingt sogleich an, daß die Unterscheidung von „nichts“ und „etwas“ erneut zum Zuge kommt: Der Gott der Welt stützt sich auf das, was schon etwas ist, ist „gewaltig, reich, weise, gewitzt, ... trotzt und pocht getrost auf das, was er hat“, während Christus dieser Gewalt nichts Eigenes entgegenzusetzen hat. Diplomatische Zurückhaltung ist Luther fremd, wenn er die Gegner als „zehn türkische Kaiser“ apostrophiert [6] – reichlich sarkastisch, wenn man bedenkt, daß es Kaiser Karl V. als Schutzherrn der Christenheit in Augsburg vornehmlich um die Militärhilfe der Reichsstände gegen die Türken gegangen war! Der rechte Gott ist für Luther „auf unserer Seite“, wobei er freilich einen feinen Unterschied macht: Das gilt der Sache nach, dem Wort des Bekenntnisses nach. Bei den Personen, die diese Sache, dieses Bekenntnis vertreten, steht es damit nur „halb und halb“. Aber um die Qualität von Personen geht es hier im Kern nicht, sondern um Gottes Sache im Gegenüber zu der seines Widersachers! Und diese Sache, „das Wort“ und das Bekenntnis zu ihm, ist auf dem Reichstag bewahrt worden – das sieht Luther als das aktuelle Wunder, als Anlaß zu Lob und Dank, als Ansporn, daran nun erst recht festzuhalten. Besonders bestärkt ihn die Nachricht, daß selbst Vertreter der Gegenseite haben „bekennen müssen, daß unsere Lehre gerecht und gut sei und wider keinen Artikel christlichen Glaubens“ [6]. Dabei bezieht er sich auf positive Äußerungen über die *Confessio Augustana* aus dem papstkirchlichen Lager, wie sie ihm mehrfach aus Augsburg zugetragen worden waren. Justus Jonas etwa hatte ihm die angebliche Äußerung des Augsburger Bischofs Christoph von Stadion übermittelt: „Das, was vorgelesen wurde, ist wahr, ist die reine Wahrheit, das können wir nicht leugnen.“⁴ Diese Situation ermutigt zum Vertrauen auf den weiteren Schutz Gottes. In diesem Zusammenhang überträgt Luther seine Auslegung des Sonntagsevangeliums ausdrücklich auf die aktuelle politische Konstellation: Die Evangelischen haben das Wort, das nichts ist – nämlich keine äußere Macht – und zugleich alles – nämlich die Gegenwart Gottes selbst [7].

³ *Meister Eckhart*, Predigt 42 „Adolescens, tibi dico: surge“: a. a. O., 298–309. 694–696 [Übersetzung], hier 304,3–5 bzw. 694.

⁴ Justus Jonas an Luther, 30. Juni [?] 1530: WA.B 5, Nr. 1618, 427,14 f. Luther zitiert die Äußerung des Augsburger Bischofs unmittelbar nach Erhalt der Nachricht: Martin Luther an Nikolaus Hausmann, 6. Juli 1530: WA.B 5, Nr. 1625, 440,15–17. Auch in seiner Schrift „Warnung an seine lieben Deutschen“, die er im Oktober 1530 verfaßte, aber erst im Februar 1531 drucken ließ, nimmt Luther auf ähnliche Stimmen Bezug: WA 30 III, 283,25–284,8. Luthers Fazit lautet dort: „Also daß sie ganz genau wissen, daß unsere Lehre nicht unrecht, sondern in der Schrift gegründet sei, und doch mutwillig und verdammen und die Lehre ausrotten wollen, wider göttliches Recht und [göttliche] Wahrheit.“

Bissig prognostiziert Luther das Vorankommen der Gegner: im Krebsgang – also rückwärts! Er ruft auf zum Vertrauen in die Macht des Wortes, demgegenüber alles eigene Planen zurückzutreten hat. Zum „Nichts“ des Wortes wird Gott selbst das äußerlich Notwendige hinzutun, während die Macht und Gewalt der Gegner von ihm zu „Nichts“ gemacht werden wird [8].

Hält man sich vor Augen, daß der gerade ergangene Augsburger Reichstagsabschied nichts Gutes für die Protestanten verhiess, daß diese vielmehr tatsächlich damit rechnen mußten, daß Kaiser und papstkirchliche Reichsstände ihre militärische Macht gegen sie richten würden, wird deutlich, wie radikal Luther die Maßstäbe des politischen Urteils auf den Kopf stellt. Wo politisch gesehen „Nichts“ ist (auf der Seite der evangelischen Reichsstände mit ihrem Glauben und Bekenntnis), da ist für ihn der Gott, der mit dem Nichts umgeht, der durch das Wort des Evangeliums wirkt. Wo politische Macht sich durchsetzt (bei der antireformatorischen Reichstagsmehrheit), da sieht er den Teufel, dessen Pochen auf das, was in der Welt etwas ist, keinen Bestand haben kann. Nicht zur politischen Aktion ruft Luther demgemäß auf, auch nicht zum protestantischen Bündnis, sondern zum Gottvertrauen. Seine Predigt nimmt mystische Sprache auf, bleibt aber unmystisch. Sie stellt sich der politischen Aktualität, redet aber unpolitisch. Zwischen Mystik und Politik, zwischen der Einkehr ins eigene Innere und dem Ausgreifen auf Machtkonstellationen, beharrt Luther in seiner Auslegung und Anwendung des Evangeliums darauf, daß allein vom Wort Gottes die Bewegung ausgeht, die Leben schafft – privat wie politisch. Die Witwe, deren Sohn aus dem Nichts ins Leben zurückkommt, steht insofern für Luther nicht anders da als die protestantischen Fürsten, deren politische Existenz nichts ist ohne die Treue Gottes zu seinem Wort.

Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal
E-Mail: zschoch@wtal.de

Luthers Verhältnis zum Islam

Zeitbedingtes und Bedenkenswertes¹

Von Siegfried Raeder

1. Die politische und geistige Situation des 16. Jahrhunderts

Im 16. Jahrhundert stritt die abendländische Christenheit nicht nur um das rechte Verständnis ihres Glaubens, sondern sah sich auch durch die islamische Großmacht der *Türken* religiös und politisch herausgefordert. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts erstreckte sich das Osmanische Reich nach Westen über Südost-Europa einschließlich großer Teile Ungarns, nach Osten über den Euphrat und Tigris hinaus, nach Süden über Ägypten und die Küstengebiete Arabiens mit seinen heiligen Stätten und nach Westen über Algerien bis an die marokkanische Grenze.

Von 1520 bis 1560 regierte Süleiman II. Drei bedeutsame Siege errang er, die ihm den Weg nach Westen ebneten: 1521 eroberte er Belgrad, 1522 erzwang er die Kapitulation der Johanniter auf Rhodos und 1526 schlug er das ungarische Heer bei Mohács. Im Herbst 1529 belagerten die Türken Wien, mußten aber unverrichteterdinge abziehen. Die weitere Ausdehnung des osmanischen Imperiums nach Nordwesten überforderte die damaligen logistischen Möglichkeiten. Dies war aber den Zeitgenossen noch nicht bewußt. Man rechnete vielmehr weiterhin damit, daß der Türke ganz Deutschland überfallen werde.

Die Belagerung Wiens im Jahre 1529 bewirkte, daß der Kaiser und die deutschen Reichsstände Vorkehrungen trafen, um eine erneute Bedrohung abzuwehren. Dazu bedurfte es der Vereinigung aller Kräfte. Den protestanti-

¹ Das Wort Islam wird hier aus praktischen Gründen verwendet, obwohl es Luther noch unbekannt war. Man sprach damals vom „Gesetz“ oder der „Religion“ der Türken, von „Mahomet“, vom „Alkoran“ usw. Die lateinischen Lutherzitate werden auf deutsch wiedergegeben, und die frühneuhochdeutschen Zitate erscheinen in schonend modernisierter Form. Einzelnachweise von Quellen zu Luthers Angaben über den Islam können hier in der Regel nicht angeführt werden, da sie den Umfang dieses Beitrags überschreiten würden. Vgl. unten Anm. 2 und Anm. 14. Neuere Literatur zum Thema: *Rudolf Mau*, Luthers Stellung zu den Türken, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hg. von *Helmar Junghans*, Berlin ²1985 Bd. 1, 647–662, Bd. 2, 956–966. *Hartmut Bobzin*, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut 1995, 13–158 (Martin Luther und der Koran). *Ludwig Hagemann*, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 81–95 (Martin Luthers Islamverständnis). *Siegfried Raeder*, *Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn ²2003, hier bes. 3–40 (Mohammed und seine Botschaft) und 165–200 (Die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Islam).

schen Reichsständen, die eine Minderheit bildeten, war aber ohne deren Anwesenheit und Zustimmung durch den Augsburger Reichstagsbeschluß vom 19. November 1530 befohlen worden, bis zum 15. April 1531 zum Glauben und zu den Riten der römischen Kirche zurückzukehren. Anderenfalls hätten sie mit Zwangsmaßnahmen zu rechnen. Um die Unterstützung der protestantischen Reichsstände im Kampf gegen die Türken zu gewinnen, gewährte ihnen der Kaiser im Nürnberger Anstand von 1532 einen vorläufigen Religionsfrieden. Als Süleiman 1532 erneut gegen Österreich aufbrach, vermochte er die kaiserliche Armee nicht zu einer Entscheidungsschlacht zu zwingen, sondern nur Teile Nordungarns und Österreichs zu verwüsten. Zugleich überfiel der türkische Vasall Chaireddin Barbarossa spanische und italienische Küstengebiete.

Nach der Schlacht von Mohács war der Bruder des Kaisers, Erzherzog Ferdinand von Österreich, auf Grund eines Erbvertrags König von Ungarn geworden. Er schloß 1533 mit dem Sultan einen Friedensvertrag. Darin verzichtete er auf den größeren, östlichen Teil Ungarns und erkannte Johann Zápolya, den osmanischen Vasallen, als dortigen Herrscher an. Gegen Zahlung eines Tributs überließ der Sultan den nordwestlichen Teil Ungarns König Ferdinand. Nach Johann Zápolyas Tod wurde 1541 Ostungarn dem Osmanischen Reich als Provinz eingegliedert. Es kam zwar immer wieder im österreichisch-ungarischen Grenzgebiet zu Kämpfen, die jedoch die bestehenden Machtverhältnisse nicht wesentlich veränderten.

Die Türken waren im 16. Jahrhundert nicht nur gefürchtete Aggressoren, sondern auch ein Faktor in der europäischen Bündnispolitik. Kaiser Karl V., zugleich König von Spanien mit Sizilien und Süditalien und Herzog von Burgund mit den reichen Niederlanden, fühlte sich berufen, das Abendland unter seiner monarchia universalis zu vereinigen. Sein erbitterter Gegner war König Franz I. von Frankreich. In vier Kriegen rangen die beiden Herrscher um die Vormacht in Europa. Dabei bemühte sich Frankreich um den Beistand des Sultans gegen den Kaiser. Von 1525 bis 1540 begaben sich sechs französische Gesandtschaften an die Hohe Pforte. Wahrscheinlich stand schon Süleimans Angriff auf Ungarn 1526 mit französisch-türkischen Verhandlungen in Verbindung. Auch der Überfall des türkischen Vasallen Chaireddin Barbarossa auf die spanische und italienische Küste geschah im Einvernehmen mit Franz I. 1536 wurde sogar ein französisch-türkisches Bündnis gegen Karl V. geschlossen, das in Deutschland große Empörung hervorrief.

Die *geistige Auseinandersetzung der Kirche mit dem Islam* reicht bis ins 7. und 8. Jahrhundert zurück. Es entstand eine polemische Literatur beachtlichen Umfangs. Bereits im 12. Jahrhundert wurde das Abendland über den Islam genauer durch Texte informiert, die im zurückeroberten Toledo vom Arabischen ins Lateinische übersetzt worden waren. Dazu gehörte auch der vollständige Koran. Große Theologen wie Thomas von Aquin, Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues setzten sich mit der Religion und der Philosophie der Muslime auseinander. Das Vordringen der Türken nach Europa wurde in einer Fülle

populärer Flugschriften behandelt.² Weissagungen wurden verbreitet, daß nun dem Abendland dasselbe Schicksal wie dem Osten drohe. Die kriegerische Grausamkeit der Türken wurde geschildert, um den Widerstandswillen wachzurütteln. Man hatte aber auch Kunde von der eingeschränkten Toleranz, welche die Türken den Christen in den unterworfenen Gebieten gewährten. Manches Bewundernswerte über die Effizienz der osmanischen Staatsordnung konnte man erfahren, so daß einige Leute in Deutschland sich sogar eine Besserung ihrer Lebensverhältnisse von den Türken erhofften. Man sah im Vordringen der Türken eine Strafe Gottes für die Sünden der Christenheit. Der Vorwurf schloß den Papst und die Geistlichen ein. Romtreue Christen fanden besonders im Abfall vom alten Glauben einen schwerwiegenden Grund für die göttliche Heimsuchung. Man war größtenteils überzeugt von der Notwendigkeit, den Türken mit Waffengewalt entgegenzutreten, und hielt es für die Aufgabe beider Häupter der Christenheit, des Papstes und des Kaisers, den Kreuzzug gegen die Feinde des Glaubens und der Kirche anzuführen. Der Humanist und Gegner Roms Ulrich von Hutten lehnte freilich kriegerische Unternehmungen gegen die Türken unter Beteiligung des Papstes entschieden ab. Erasmus von Rotterdam empfahl, statt eines militärischen Einsatzes christliche Missionare zu den Türken auszusenden. Schließlich gab es die kleine Minderheit der Täufer, die jede Gewaltanwendung verabscheuten und damit selbstverständlich auch einen Krieg gegen die Türken. Die Anhänger und Sympathisanten Luthers waren teilweise unsicher. Denn er, keinesfalls ein Freund der Wiedertäufer, galt dennoch in der Öffentlichkeit, besonders bei den Altgläubigen, als Urheber der Meinung, man dürfe auf keinen Fall Krieg gegen die Türken führen. Wie kam es zu dieser Ansicht?

2. *Luthers Verhältnis zu den Türken und ihrer Religion*

2.1. *Die Türkengefahr als göttlicher Ruf zum Kampf gegen die eigenen Sünden*

Als Luther 1518 seine Erklärung der 95 Thesen über den Ablass erscheinen ließ, gab es zwar noch keine akute Bedrohung Deutschlands durch die Türken, aber ihr Vordringen auf dem Balkan veranlaßte die Kirche schon seit längerem, Kreuzzüge zu planen, jedoch ohne Erfolg. Darauf nimmt Luther 1518 in seiner Erklärung der fünften Ablassthese Bezug. Er sagt dort, der Papst könne nur kirchliche Strafen erlassen, aber nicht göttliche Züchtigungen wie Krieg und Pestilenz. „Jetzt freilich“, fügt er hinzu, „träumen die meisten und gerade die Größten in der Kirche von nichts anderem als von Kriegen gegen die Türken. Sie wollen nämlich nicht gegen ihre Ungerechtigkeiten kämpfen, sondern gegen die Rute [zur Züchtigung] der Ungerechtigkeit und wollen sich [damit]

² Zahlreiche Belege findet man in WA 30 II, 82–93.

Gott widersetzen, der da sagt, daß er durch diese Rute unsere Ungerechtigkeiten heimsucht, weil wir selbst sie nicht heimsuchen“.³ Luther verurteilt also den Krieg gegen die Türken nicht grundsätzlich, sondern hat allein die unbußfertige Gesinnung im Auge, in der man die Türken bekämpfen will.

1520 forderte Papst Leo X. in der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ Luther auf, 41 Irrtümer zu widerrufen, u. a. auch diesen: „Gegen die Türken kämpfen bedeutet Gott widerstreiten, der unsere Ungerechtigkeiten durch sie heimsucht“.⁴ Diese Formulierung verkürzt und entstellt Luthers Aussage.

Luther war nie ein Pazifist. Allerdings ließ er sich Zeit, das Problem des Türkenkrieges umfassend zu untersuchen. Von grundsätzlicher Bedeutung ist seine 1523 erschienene Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“.⁵ Darin spricht er dem weltlichen Regiment nach Röm 13 den göttlichen Auftrag zu, das Schwert, d. h. die staatliche Gewalt, zur Abwehr des Unrechts einzusetzen. In obrigkeitlicher Funktion erfülle der Christ auf diese Weise das Liebesgebot der Bergpredigt. Thematisch setzt sich Luther mit dem Problem des Krieges in der 1526 verfaßten Schrift auseinander: „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können“.⁶ Er rechtfertigt den Einsatz militärischer Gewalt gegen Aggressoren. Am Ende des Büchleins bemerkt er, er hätte auch etwas zum Krieg gegen die Türken sagen wollen, zumal man ihm vorwerfe, er habe widerraten, gegen sie zu kämpfen. Da sich aber das türkische Heer nach der Schlacht von Mohács zurückgezogen habe, sei noch nicht die Zeit gekommen, vom Krieg gegen die Türken zu schreiben.⁷

2.2. *Aufruf zum geistlichen und militärischen Widerstand gegen die Türken*

Erst als sich die Anzeichen eines Vorstoßes der Türken mehrten, griff Luther zur Feder, um das Büchlein „Vom Kriege wider die Türken“ zu verfassen. Es erschien Ende April 1529, also noch vor der Belagerung Wiens, die im September 1529 stattfand.

Zuerst geht Luther auf die *Gründe* ein, die ihn 1518 zu der in der Bannandrohungsbulle verstümmelt wiedergegebenen Äußerung veranlaßt hatten. Sodann will Luther darlegen, wie man mit rechtem *Gewissen* gegen die Türken streiten solle.⁸ Er stellt zunächst fest, *daß der Türke kein Recht habe*, andere Länder anzugreifen. Er sei mit seinen räuberischen Kriegen „Gottes Rute und des Teufels Diener“ zugleich.⁹ Sodann legt er dar, daß der Krieg gegen die Türken gleichsam von zwei Männern mit unterschiedlicher Aufgabe geführt

³ BoA 1, 29,9–14; WA 1,535.

⁴ DH 1484.

⁵ WA 11, (229) 245–281.

⁶ WA 19, (616) 623–662.

⁷ A. a. O., 662.

⁸ WA 30 II, 116,1–3.

⁹ A. a. O., 116,16f.

werden müsse: „Einer heißt *Christianus*, der andere [Kaiser] *Karolus*“.¹⁰ Luther meint mit dieser bildlichen Personalisierung die zwei Relationen der christlichen Existenz: die Glaubensbeziehung des Christen und den weltlichen Auftrag des Christen.

Luther spricht zuerst von dem geistlichen Krieg, den „Herr Christianus“ führen soll. Dessen Aufgabe sei es, den Herrn des Türken zu bekämpfen, nämlich den Teufel, und dadurch Gott die Zuchtrute aus der Hand zu schlagen.¹¹ Dies geschehe durch *Buße und Gebet*.¹² Zum Gebet solle uns die große Not bewegen, die einigen jedoch nicht bewußt sei. Sie würden die religiöse Toleranz der Türken rühmen. Aber „was ist das aber für eine Freiheit des Glaubens, da man Christus nicht predigen noch bekennen darf?“¹³

Zur Unterrichtung der Gewissen gehört es, daß Luther seine Leser über die *Hauptpunkte der Religion der Türken* informiert.¹⁴ Er will nicht unsichere Behauptungen aufstellen, sondern das vortragen, was er selber in einer lateinischen Übersetzung des Korans gelesen hat.¹⁵ Er wirft dem Islam vor, daß er die drei göttlichen Grundordnungen aufhebe: *den Glauben an Christus, die weltliche Herrschaft und die Ehe*.

Was *den Glauben an Christus* betrifft, so sagt Luther: Mohammed „lobt wohl Christus und Maria gar sehr, als die allein ohne Sünde seien; aber doch hält er nichts mehr von ihm denn als von einem heiligen Propheten ..., verleugnet aber, daß er Gottes Sohn und rechter Gott ist. Dazu meint er auch nicht, daß Christus sei der Welt Heiland, für unsre Sünde gestorben Aber sich selber lobt und hebt er hoch und rühmet, wie er mit Gott und den Engeln geredet habe und ihm befohlen sei, die Welt, nachdem Christi Amt nun aus ist, als eines Propheten, zu seinem Glauben zu bringen und, wo sie nicht wollen, mit dem Schwert zu bezwingen.“¹⁶ Luther folgert daraus, Mohammed habe nicht nur den Glauben an Christus, sondern die gesamte christliche Lehre aufgehoben: „Denn wer die Stücke an Christus verleugnet, daß er Gottes Sohn ist und für uns gestorben sei und noch jetzt lebe und regiere zur Rechten Gottes: Was hat der mehr an Christus? Da ist Vater, Sohn, Heiliger Geist, Taufe, Sakrament, Evangelium, Glaube und alle christliche Lehre und Wesen dahin und ist anstatt Christi nichts mehr als Mohammed mit seiner Lehre von eigenen Wer-

¹⁰ A. a. O., 116,23–25.

¹¹ A. a. O., 116,26–28.

¹² A. a. O., 117,21–119,10.

¹³ A. a. O., 120,25–34.

¹⁴ Zahlreiche Angaben Luthers haben ihre Parallele im „*Libellus de ritu et moribus Turcorum*“ (Büchlein von Gottesdienst und Sitten der Türken), von dem es schon im 15. Jahrhundert mehrere Drucke gab und den er 1530, versehen mit einer Vorrede, herausgab; s. u. 2.4.1.

¹⁵ WA 30 II, 121,27–31. Wahrscheinlich handelt es sich um die von Robert Ketton angefertigte Übersetzung; s. u. 2.4.3.

¹⁶ A. a. O., 122,2–11. Über Christus im Koran aus der Sicht christlicher Autoren des Mittelalters s. *Norman Daniel*, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960 (Nachdr. 1966), 166–175.

ken und sonderlich vom Schwert“.¹⁷ Die Frage, warum sich so viele Menschen dem Islam angeschlossen hätten, beantwortet Luther so: „Es gefällt der *Vernunft* außerordentlich, daß Christus nicht Gott sei, wie die Juden auch glauben, und besonders [gefällt der Vernunft] das Werk, daß man herrschen und das Schwert führen und in der Welt oben schweben soll“.¹⁸ Luther hält den Islam für einen Glauben, „zusammengefleckt aus der Juden, Christen und Heiden Glauben“.¹⁹

Zweitens, der Islam beseitige die *weltliche Herrschaft*. Denn Mohammed „befiehlt, mit dem Schwert zu walten“.²⁰ Es seien zwar auch früher große Reiche aufgekommen; aber nie sei ein Reich durch Raub und Mord so mächtig geworden wie das türkische. Luther führt dies auf den Koran zurück: „Denn es wird ihnen in ihrem Gesetz geboten als ein gutes, göttliches Werk, daß sie rauben, morden und immer weiter um sich fressen und verderben sollen“.²¹ Luther kann deshalb die türkische Herrschaft nicht als eine „göttliche, ordentliche Obrigkeit“²² ansehen, welche die Rechtschaffenen schützen und die Bösen strafen sollte. Zwischen der Leugnung Christi und dem Auftrag, die Welt mit dem Schwert dem Islam zu unterwerfen, besteht nach Luther ein innerer Zusammenhang. Es bestätige sich Jesu Wort (Joh 8, 44), „daß der Teufel sei ein Lügner und Mörder“.²³ Die Wesensverwandtschaft von Lüge und Mord findet Luther aber auch durch die Kirchengeschichte bestätigt: durch die Arianer, die Donatisten, durch Thomas Müntzer, „der ein neuer türkischer Kaiser werden wollte“;²⁴ und schließlich durch das Papsttum. Nachdem der Papst „seine Jünger zu Lügenlehrern ... gemacht hat, hat er nicht Ruhe, er macht sie auch zu Mördern“. Denn er verfolge „die Unschuldigen, Frommen, Rechtgläubigen“, und das tue er als „Haupt der Kirche“, was man dem Türken nicht vorwerfen könne. Beide vergleichend, sagt Luther: „Wie der Papst der Endechrist, so ist der Türke der leibhaftige Teufel“.²⁵ Im Hinblick auf beide Feinde der Christenheit meint er, der Jüngste Tag sei nicht mehr fern.²⁶

Was die *Verachtung der Ehe* betrifft, so gestatte der Koran jedermann, „Weiber zu nehmen, wie viel er will“. Daher sei es Brauch bei den Türken, daß man zehn oder gar zwanzig Frauen habe und sie verlassen oder verkaufen könne, wie man wolle, so daß die Frauen maßlos verachtet seien.²⁷ Luther weiß allerdings, daß nur wenige von der polygamen Freizügigkeit Gebrauch machen. Dennoch meint er, es könne bei den Türken keine rechte Ehe geben, „weil kei-

¹⁷ A. a. O., 122,16–22.

¹⁸ A. a. O., 122,26–28.

¹⁹ A. a. O., 122,29 f.

²⁰ A. a. O., 123,21; s. *Daniel* (s. Anm. 16), 109–133.

²¹ WA 30 II, 123,31–33.

²² A. a. O., 123,35.

²³ A. a. O., 124,10.

²⁴ A. a. O., 125,5 f.

²⁵ A. a. O., 125,17–19; 125,28–126,2.

²⁶ A. a. O., 126,4 f.

ner ein Weib in der Meinung nimmt oder hat, ewiglich bei ihr zu bleiben“ gemäß jenem Bibelwort: „Der Mann wird an seinem Weibe hängen, und die zwei werden ein Leib sein“²⁸ (Gen 2, 24; Mt 19, 5). Eine innere Beziehung sieht Luther auch zwischen der kriegerischen Art der Türken und der Geringschätzung der Frau: „Mars und Venus, sagen die Poeten, wollen beieinander sein“.²⁹

Luther faßt seine Kritik zusammen: „Nimm nun aus der Welt weg: ... rechtes geistliches Wesen, rechte weltliche Obrigkeit, rechte Hauszucht: Was bleibt übrig in der Welt als lauter Fleisch, Welt und Teufel“?³⁰

Dieses harte Urteil hindert ihn aber nicht, auch von den *Tugenden der Türken* zu sprechen: Sie seien „untereinander treu und freundlich“, würden sich befleißigen, „die Wahrheit zu sagen“ und hätten sicher noch mehr „gute, feine Tugenden an sich“. Er erklärt dies auf zweierlei Art: Zum einen gebe es kaum einen Menschen, der nicht auch etwas Gutes an sich habe. Zum anderen sei zu bedenken, daß der Teufel sich in einen Engel des Lichtes zu verwandeln pflege.³¹

Besonders beeindruckt es Luther, daß die Türken mit dem Ruf „Alläh, Alläh!“ in den Kampf ziehen. Ihr höchster Ruhm sei das Bekenntnis. „Es ist kein Gott denn Gott“. Aber diese tautologische Formel besage nichts, weil Gott nicht von anderen, falschen Göttern abgesondert werde.³² Auch in diesem Fall muß Luther die Türken mit dem Papsttum vergleichen. Der Kampfruf jener, „Alläh, Alläh“, habe seine Entsprechung im Geschrei der päpstlichen Kriegslleute: „Ecclesia, Ecclesia“, „Ja, freilich, des Teufels Ecclesia“!³³

Zur *Heiligkeit der Türken* rechnet Luther, daß sie keine Bilder dulden, nicht einmal auf Münzen. Sie würden sich auf Buchstaben beschränken.³⁴ Er hebt ferner den *Absolutismus* des türkischen Herrschers hervor, der sich vom abendländischen Lehnswesen unterscheide. Der Sultan „leidet keine Ordnung im weltlichen Stand (wie Fürsten, Grafen, Herren, Adel und andere Lehnslleute), sondern ist alleine Herr über alles in seinem Lande, gibt nur Sold von sich und keine Güter oder Obrigkeit“.³⁵

Nachdem Luther den Herrn Christianus zum Kampf gegen die Türken ermahnt und den Feind beschrieben hat, wendet er sich dem anderen Krieger zu: „*Kaiser Karl* (oder wer der Kaiser ist)“.³⁶ Der Kaiser habe als von Gott eingesetzte Obrigkeit die Pflicht, seine Untertanen zu verteidigen. Luther will aber

²⁷ A. a. O., 126,21–25; s. *Daniel* (s. Anm. 16), 135–140. Luther unterscheidet hier nicht zwischen der den Muslimen erlaubten Höchstzahl von vier Ehefrauen und der unbegrenzt zulässigen Zahl von Sklavinnen. Vgl. Koran, Sure 4,3.

²⁸ WA 30 II, 126,26–32.

²⁹ A. a. O., 127,1 f.

³⁰ A. a. O., 127,14–17.

³¹ A. a. O., 127,19–26.

³² A. a. O., 128,8–15.

³³ A. a. O., 128,15–17.

³⁴ A. a. O., 128,22–25.

³⁵ A. a. O., 128,26–129,1.

³⁶ A. a. O., 129,17 f.

niemanden bewegen, unter dem Befehl des Kaisers gegen die Türken zu streiten, es sei denn, daß zuvor der Herr Christianus durch Buße und Gebet zum geistlichen Kampf angetreten sei.³⁷

Unter diesem Vorbehalt beschreibt Luther die Bedingungen des Kampfes, den die weltliche Herrschaft zu führen hat:

1. Der Krieg gegen die Türken solle allein „unter des Kaisers Gebot, Panier und Namen geführt werden“.³⁸

2. Der Kaiser solle sich nicht zum Krieg gegen die Türken reizen lassen als „Haupt der Christenheit“, „Beschirmer der Kirche“ und „Beschützer des Glaubens“. „Des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben“.³⁹ Das ist eine deutliche Absage an die Kreuzzugsideologie. Freilich verstünden die weltlichen Obrigkeiten ihr Amt nicht als göttlichen Befehl. „Sie verhalten sich so, als stünde es in ihrem Gutdünken und Wohlgefallen, ob sie ihre Untertanen vor der Gewalt der Türken schützen sollten oder nicht“.⁴⁰

3. Der Kaiser und die Obrigkeiten des Reiches sollen ihre Aufgabe in Gottesfurcht und Demut erfüllen.⁴¹

Nachdem Luther den Herrn Christianus und den Herrn Karolus über ihre unterschiedlichen Aufgaben unterrichtet hat, setzt er sich mit mehreren *Einwänden gegen den Türkenkrieg* auseinander:

1. Wo finde man Kriegersleute, die ihr Werk im Gehorsam gegen Gottes Gebot und in demütiger Gesinnung tun?⁴² Luther entgegnet, Gott könne sogar durch einen einzigen Mann einem ganzen Land Glück und Heil verleihen, wofür er biblische Beispiele nennt.

2. Etliche Leute würden die Türken herbeisehnen, weil sie lieber unter diesen als unter dem Kaiser oder den Fürsten leben wollen.⁴³ Eindringlich ermahnt Luther die Prediger, gegen die Verkehrtheit solcher Gesinnung anzugehen.

3. Andere würden gegen den Türkenkrieg einwenden, daß man eigentlich gegen den Papst kämpfen müsse, den Luther ja selbst als Antichrist bezeichne.⁴⁴ Luther meint demgegenüber, das Beste am Papsttum sei, daß es zur Durchsetzung seiner Lehren noch nicht das Schwert führe wie der Türke.⁴⁵

4. Könne der Kaiser erfolgreich gegen den Türken kämpfen, wenn Fürsten und Könige ihm in den Rücken fallen?⁴⁶ Luther sieht in den Eigeninteressen europäischer Mächte, die die Abwehr der Türken behindern, ein Zeichen des

³⁷ A. a. O., 129,20–22.

³⁸ A. a. O., 120,1 f.

³⁹ A. a. O., 130,22–25; 131,8 f.

⁴⁰ A. a. O., 131,32–132,2.

⁴¹ A. a. O., 135,16.

⁴² A. a. O., 136,17 f.

⁴³ A. a. O., 137,21–23.

⁴⁴ A. a. O., 140,24–26.

⁴⁵ A. a. O., 143,3 f.

⁴⁶ A. a. O., 143,26–28.

nahen Endes.⁴⁷ Würden andere Könige, Fürsten und Obrigkeiten den Kaiser nicht unterstützen, so mögen sie es auf eigene Gefahr tun.⁴⁸

Zuletzt warnt Luther davor, die militärische Stärke der Türken zu unterschätzen, wozu gerade die Deutschen in ihrer Überheblichkeit neigten.⁴⁹

2.3. Die Türken als antichristliche Macht der Endzeit

Was in der Schrift „Vom Kriege wider die Türken“ noch ein Nebengedanke ist, wird in der bald nach der Belagerung Wiens 1529 erschienenen „Heerpredigt wider den Türken“⁵⁰ zum Hauptthema: Die Türken und das Papsttum sind die beiden *antichristliche Mächte der Endzeit*.

Luther will in der Heerpredigt zuerst „*die Gewissen unterrichten*“ und darauf „*die Faust vermahnen*“.⁵¹ Als biblische Grundlage zur Unterrichtung der Gewissen dient ihm Kap. 7 des Buches Daniel.⁵² Da findet er den endzeitlichen Feind, den Türken, beschrieben. Er deutet die in Dan 7 genannten vier Tiere auf die vier Weltreiche: 1. der Assyrer, 2. der Meder und Perser, 3. Alexanders und der Diadochen und 4. der Römer. Das vierte und mächtigste Tier trägt zehn Hörner. Sie verkörpern die zehn Königreiche des Imperium Romanum. Das kleine Horn, das unter den zehn Hörnern entsteht und drei von ihnen abstößt, deutet Luther auf Mohammed und die islamische Herrschaft, die sich drei große Gebiete des Römischen Reiches einverleibt habe, nämlich Ägypten, Griechenland und Asien.⁵³

Sodann geht er auf die bildlichen Aussagen des Textes über das *kleine Horn* des näheren ein:

1. Daß es drei Hörner umstößt, bezeichnet die überragende Macht der Türken.⁵⁴
2. Die zehn Augen des kleinen Horns beziehen sich auf den Koran, in dem kein göttliches Auge sei, sondern nur menschliche Vernunft. Das Horn wird Gesetz und Ordnung ändern, nämlich das Evangelium und die christliche Lehre.⁵⁵

⁴⁷ A. a. O., 132,31 f.

⁴⁸ A. a. O., 144,30–145,2.

⁴⁹ A. a. O., 145,13–15.

⁵⁰ A. a. O., (149) 160–197.

⁵¹ A. a. O., 161, 30 f.

⁵² A. a. O., 162,30–164,3. Die Deutung des Islams im Lichte von Dan 7 findet man bereits im 9. Jahrhundert im islamisch besetzten Spanien bei Bischof Eulogius von Cordoba und Paulus Albarus; s. Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge/Mass. 1962, 19–26. Zum aktuellen Hintergrund der apokalyptischen Auslegung gehören Gespräche, die Luther und Melanchthon in Marburg und Eisenach mit Friedrich Mykonius über den Franziskanermönch Johannes Hilten geführt hatten, der schon vor Jahren die Weissagungen Daniels auf die Türkennot bezogen habe (WA 30 II, 149). Vgl. Siegfried Raeder, Johannes Brenz und die Islamfrage, BWKG 100 (2000), 345–367, bes. 356.

⁵³ WA 30 II, 164,4–167,12.

⁵⁴ A. a. O., 168, 3–14.

⁵⁵ A. a. O., 168, 15–23.

3. Das Maul des Horns, das greuliche Dinge redet, „sind die grausamen Lästerungen, womit der Mahometh Christus ... ganz aufhebt und vorgibt, er sei über Christus“.⁵⁶

4. Das Horn führt Krieg „gegen die Heiligen des Höchsten“, d. h. die Christen. Um des Evangeliums willen werde das ganze Christenland, nach den „Heiligen des Höchsten“ benannt, obwohl diese nur eine kleine Schar bilden.⁵⁷

5. Der Türke werde in seinen kriegerischen Unternehmungen gegen die Christen obsiegen.⁵⁸

6. Aber der Jüngste Tag werde der Macht der Türken ein Ende bereiten. Daraus schließt Luther, das Heilige Römische Reich deutscher Nation, das letzte der vier Weltreiche, werde bis zum bald anbrechenden Gerichtstag bestehen bleiben. Bis dahin werde der Türke zwar „Ungarn und Deutschland zausen“, aber nicht sicher besitzen.⁵⁹

Nachdem Luther den Türken als apokalyptischen Feind der Christenheit beschrieben hat, ermahnt er seine Leser zur *rechten Gesinnung im Streit*. Wer im Kampf *einen Türken töte*, sei gewiß, daß er „einen Feind Gottes und Lästere Christi“ töte.⁶⁰ Derartige Aussagen erwecken den Eindruck, als falle Luther in die Ideologie des Kreuzzugs zurück. Er betont aber wie in seiner früheren Schrift, man solle nicht gegen die Türken unter christlichem Namen kämpfen.⁶¹ Er fordert auf der Ebene des Glaubens Leidensbereitschaft, aber auf der Ebene der Weltverantwortung Widerstand.⁶² Wer im Kampf falle, sterbe als Märtyrer, weil er sein Leben hingebe im Gehorsam gegen Gottes Gebot, welches fordere, die Obrigkeit zu unterstützen.⁶³ Auch wehrlose Personen, z. B. Kinder, die von den Türken grausam umgebracht würden, seien „Heilige Gottes“, die den Himmel füllen.⁶⁴

Nachdem Luther die Gewissen ermahnt und getröstet hat, will er *die Faust unterrichten*. Er wünscht sich, „daß alle Deutschen so gesinnet wären, daß sie kein Flecklein noch Dörflein plündern noch wegführen ließen von den Türken“.⁶⁵

Zuletzt wendet sich Luther an Christen, die *Gefangene der Türken* sind oder werden könnten. Man solle sich beizeiten die *Zehn Gebote*, das *Vaterunser* und das *Glaubensbekenntnis* einprägen, um den Anfechtungen standzuhalten. Besonders wichtig sei der zweite Glaubensartikel.⁶⁶ Luther beschreibt die *Versu-*

⁵⁶ A. a. O., 168,24f.

⁵⁷ A. a. O., 169,5–19.

⁵⁸ A. a. O., 170,14–28.

⁵⁹ A. a. O., 170,29–172,4.

⁶⁰ A. a. O., 173,7 f.

⁶¹ A. a. O., 173,18–20.

⁶² A. a. O., 173,29–33.

⁶³ A. a. O., 174,24–175,11.

⁶⁴ A. a. O., 177,28–30; 178,3.

⁶⁵ A. a. O., 183,18–20.

⁶⁶ A. a. O., 186,1–14.

chungen, denen Christen in türkischer Gefangenschaft ausgesetzt sind, und ihre Überwindung im Glauben an Christus:

1. Die *Geistlichen unter den Türken* würden ein so strenges Leben führen, daß der Lebenswandel der Priester und Mönche im Papsttum dagegen ein Scherz sei. Er weiß ferner von ekstatischen Erlebnissen und großen Wunderzeichen zu erzählen. Dem halte man entgegen: Auch der Teufel könne Wunder wirken, wolle aber von Christus nichts wissen.⁶⁷

2. Ihre *Gebetsgottesdienste* (die Salât) würden die Türken so züchtig, still und schön verrichten, wie man es bei den Christen nirgendwo finde. Aber: „Lieber wenig ordentliche Gebärde im Glauben als viel schöne Gebärde ohne Glauben, lieber wenig Gebet im Glauben als viel Gebet ohne Glauben“.⁶⁸

3. Die Türken würden *Wallfahrten* zu den Gräbern ihrer wundertätigen Heiligen unternehmen. Aber man sage sich: „Ich will lieber ohne Zeichen und Wunder bei meinem schwachen Christus bleiben als zu dir starkem und mächtigem Wundertäter fallen“.⁶⁹

4. Die *Lebensweise* der Türken zeichne sich durch strenge Ehrbarkeit aus: „Sie trinken nicht Wein, saufen und fressen nicht so wie wir tun, kleiden sich nicht so leichtfertig und fröhlich, bauen nicht so prächtig [...], fluchen nicht so, haben großen trefflichen Gehorsam gegen ihren Kaiser und Herrn und haben ihre Herrschaftsform äußerlich so verfaßt und in Geltung, wie wir's gerne haben wollten in deutschen Landen“.⁷⁰ Auch für das Familienleben der Türken findet Luther lobende Worte: Zwar sei dort die Polygamie erlaubt, aber alle Kinder, auch die der Mägde, seien gleichermaßen Erben. Die Frauen würden von ihren Männern in Gehorsam gehalten, so daß unter den Frauen nicht solche Leichtfertigkeit und Pracht herrsche wie in den Ländern der Christen.⁷¹ Aber man lasse sich durch den schönen Schein nicht irremachen. „Es ist ja besser, in Christus mäßig Wein trinken und fröhlich sein als außer Christus solch trefflich sauer Ding vorgeben“.⁷²

5. Die schwerste Prüfung des christlichen Glaubens ist nach Luther „*das große Glück*“ der Türken, ihre beständige Sieghaftigkeit. Sie verleihe ihnen solche Sicherheit, daß man es für unmöglich halte, einen Türken zum Christentum zu bekehren.⁷³

Zuletzt fügt Luther *Tröstworte* für die Gefangenen hinzu. Wer in Gefangenschaft gerate, solle *treu seinem türkischen Herrn dienen* und nicht versuchen, ihm zu entlaufen.⁷⁴ Mit biblischen Beispielen weist Luther nach, wie gläubige

⁶⁷ A. a. O., 187,1–17.

⁶⁸ A. a. O., 187,18–31.

⁶⁹ A. a. O., 188,8–189,13.

⁷⁰ A. a. O., 189,26–190,1.

⁷¹ A. a. O., 190,1–14.

⁷² A. a. O., 190,24 f.

⁷³ A. a. O., 191,3–17.

⁷⁴ A. a. O., 192,22–193,15.

Menschen das Los der Gefangenschaft gehorsam ertragen haben.⁷⁵ Er sieht sogar in der willigen Dienstleistung gefangener Christen eine gleichsam wortlose Form der Bezeugung des Evangeliums.⁷⁶ Christen in türkischer Gefangenschaft sollen ihren Herren zwar willig dienen, aber auf keinen Fall den Türken militärische Hilfe gegen die Christen leisten.⁷⁷

Nachdem Süleiman 1541 Ungarn bis auf einen kleinen westlichen Teil dem Osmanischen Reich als Provinz eingegliedert hatte, befürchtete man in Deutschland einen erneuten Angriff. In dieser Situation erschien 1541 Luthers Schrift „Vermahnung zum Gebet wider den Türken“.⁷⁸ Er ermahnt hier wiederum die Christen zu Buße und Gebet und zu entschlossenem Widerstand gegen den apokalyptischen Feind aller von Gott gesetzten Ordnungen.

2.4. Bemühungen Luthers zur Förderung der Islamkenntnis

2.4.1. Vorrede zum Libellus de ritu et moribus Turcorum

Von einem *Siebenbürger*, der Georg von Ungarn genannt wird, gibt es einen Bericht über sein Leben in der Türkei. Im Alter von 16 Jahren kam er um 1537 bei der Eroberung von Mühlbach in Siebenbürgen in türkische Gefangenschaft, die erst nach mehr als zwanzig Jahren endete. Er empfing tiefe Eindrücke vom Islam und war zeitweise geneigt, ihn anzunehmen. Luther versah diesen Erlebnisbericht im Wittenberger Druck von 1530 mit einer lateinischen Vorrede.⁷⁹

Er schätzt den Siebenbürger Autor, weil dieser „nicht nur von den üblen Dingen der Türken berichtet, sondern auch ihre *besten Seiten* daneben stellt, und diese so darlegt, daß er unsere Leute im Vergleich mit jenen tadelt“.⁸⁰ Luther schreibt: „Wir sehen, daß die Religion der Türken und Mahomeths durch die Zeremonien, fast möchte ich sagen: auch durch die Sitten, viel eindrucksvoller ist als die der Unrigen, sowohl der Mönche als auch aller Kleriker ... Weder die wahren Christen noch Christus selbst noch die Apostel, auch nicht die Propheten haben jemals ein so gewaltiges Erscheinungsbild [von Religion] geboten“.⁸¹ Damit wird aber deutlich, „daß die christliche Religion etwas bei weitem anderes und Höheres ist als eindrucksvolle Zeremonien Denn in all diesen Dingen sind uns die Türken sehr weit überlegen“.⁸²

Entscheidend in der Auseinandersetzung mit dem Islam sei, „daß Christus der Sohn Gottes ist, gestorben für unsere Sünden, auferweckt zu unserem Leben, daß wir durch den Glauben an ihn gerecht und mit vergebenen Sünden selig

⁷⁵ A. a. O., 193,19–194,22.

⁷⁶ A. a. O., 194,28–195,6.

⁷⁷ A. a. O., 196,19–24.

⁷⁸ WA 51, (577) 585–625.

⁷⁹ WA 30 II, (198) 205–208; s. *Bobzin* (s. Anm. 1), 34–36.

⁸⁰ WA 30 II, 205,20–22.

⁸¹ A. a. O., 206,3–14.

⁸² A. a. O., 206, 26–29.

sind Dies sind die Donnerschläge, die nicht nur Mahometh, sondern auch die Pforten der Hölle zerstören“.⁸³ Luther hofft sogar, „daß unser Evangelium, das in so hellem Licht erstrahlt, auch [noch] vor dem Gerichtstag einen Angriff auf den abscheulichen Propheten Mahometh unternehmen wird“.⁸⁴

2.4.2. Die deutsche Ausgabe der *Improbatio Alcorani* des Ricoldus de Monte Crucis

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wirkte im Orient der Dominikaner Ricoldus de Monte Crucis als Apologet und Missionar. Er verfaßte eine kenntnisreiche „*Improbatio Alcorani*“ (Widerlegung des Korans). Luther gab das Werk 1542 in deutscher Übersetzung unter dem Titel heraus: „Verlegung [= Widerlegung] des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens“ und ergänzte es durch den Nachtrag: „Verlegung Martini Lutheri“.⁸⁵

Er fragt aufgrund der Korankritik des Ricoldus in seinem Nachtrag, wie es möglich sei, daß *so viele Menschen dem Islam anhangen*, obwohl sie bei gesunder Vernunft wissen müßten, daß der Koran ein Lügenwerk voller Widersprüche sei. Luther erklärt sich diese Unvereinbarkeit, indem er zwischen der geistigen Elite und der großen Masse unterscheidet. Von den berühmten, auch im Abendland geschätzten muslimischen *Philosophen* nimmt er an, daß sie dem Koran nicht geglaubt, sondern sich allein an die Vernunft gehalten hätten, ohne Juden, Christen oder Muslime sein zu wollen.⁸⁶ Der großen *Masse* der Muslime aber sei es gleich, ob man dies oder jenes glaube. Sie halte sich an den handgreiflichen Erfolg des Islams und folgere daraus, daß Gott diese Religion wohlgefällig sei.⁸⁷ Seine am Islam gewonnenen Beobachtungen überträgt Luther auf das *Papsttum*. Er findet, auch dessen Anhänger müßten eigentlich um die Wahrheit des Evangeliums wissen, doch sei ihnen Macht, Glück und Wohlleben unter dem Papst wichtiger.⁸⁸ Luther hält die Verführungsgewalt des Islams für nicht so groß wie die des Papsttums: „Ich halt den Mahmet nicht für den Endechrist. Er macht's zu grob und hat einen kenntlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann Aber der Papst ist der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, gleißenden Teufel, der sitzt inwendig in der Christenheit“.⁸⁹ Anders als der Türke lasse der Papst die Heilige Schrift scheinbar unberührt, erhebe aber seine Menschenlehre über Gottes Wort.⁹⁰

⁸³ A. a. O., 207,37–40.

⁸⁴ A. a. O., 208,15–17.

⁸⁵ WA 53, (261) 272–396; s. *Bobzin* (s. Anm. 1), 22–29.

⁸⁶ WA 53, 388,1–390,5.

⁸⁷ A. a. O., 390,6–15.

⁸⁸ A. a. O., 390,16–21.

⁸⁹ A. a. O., 394,31–33. 395,4–8. Vgl. 2 Thess 2, 4.

⁹⁰ A. a. O., 305,17–22.

2.4.3. Luthers Vorrede zur lateinischen Übersetzung des Korans

1542 erschien Theodor Biblianders Ausgabe der im 12. Jahrhundert entstandenen lateinischen *Koranübersetzung des Robert Ketton* innerhalb eines dreiteiligen Sammelwerkes, das man als eine jener Zeit gemäße „Enzyklopädie des Islams“ bezeichnen darf.⁹¹ Der Rat der Stadt Basel verbot zunächst die Veröffentlichung des von dem Basler Buchdrucker Oporinus gesetzten Korantextes, weil man Schaden für die Christenheit befürchtete. Dank der Fürsprache Luthers und der Straßburger Theologen gaben die Rats Herrn, nicht ohne Bedenken, schließlich die Veröffentlichung des Korans frei. Der Text, versehen mit den Vorreden Luthers und Melanchthons, mußte 1543 aber in Zürich, der Wirkungsstätte Biblianders, erscheinen.

Luther sagt in seiner Vorrede,⁹² zur Bezeugung des Evangeliums gehöre auch die Polemik gegen alle Lehren, die im Gegensatz zum Evangelium stünden. Dabei komme es aber auf *genaue Kenntnis der Irrlehren* an. Deshalb begrüßt er die Veröffentlichung des Korans: „Wir müssen, von allen Seiten [bedroht], mit den Heerscharen des Teufels kämpfen. ... Wir müssen uns auch bereitmachen gegen Mahometh. Aber was können wir denn über unbekannte Dinge sagen? Deshalb wird es den Gelehrten nützen, die Schriften der Feinde zu lesen, damit sie diese schärfer widerlegen, erschüttern und zerstören, damit sie einige [Menschen von Irrtümern] heilen oder gewiß unsere Leute mit starken Beweisen ausrüsten können“.⁹³

3. Versuch einer gegenwartsbezogenen Würdigung

Luthers Polemik gegen den Islam erschöpft sich scheinbar im *Zeitbedingten*: Die *Türken* bedrohen heute Deutschland nicht mehr mit einer militärischen Aggression. Das *Papsttum*, das Luther in einem Atemzug mit den Türken als antichristliche Macht erwähnt, sucht die Verständigung mit den sogenannten „getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“. Der *Jüngste Tag*, für Luther nicht mehr fern, hat bis heute auf sich warten lassen. Schließlich waren Luthers Islamkenntnisse begrenzt. Und doch ist manches in seinen Ausführungen über diese Weltreligion auch heute bedenkenswert.

Luther sieht im Islam die *Aufhebung der drei grundlegenden Gottesordnungen*, nämlich „des rechten geistlichen Wesens, der rechten Obrigkeit und des rechten Hauswesens“.⁹⁴ Wie steht es um die Berechtigung dieser harten Vorwürfe?

Die *Leugnung der Gotteshohschaft Christi und seines Erlösungswerkes* ist der Angelpunkt der Islamkritik Luthers. Es ist eine andere Sicht als die des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses stellt „mit Hochachtung“ fest, daß die Muslime

⁹¹ Siehe *Bobzin* (s. Anm. 1), 159–275.

⁹² WA 53, (561) 569–572.

⁹³ A. a. O., 572,9–16.

⁹⁴ WA 30 II, 127,15 f.

„Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, dennoch als Propheten verehren“.⁹⁵ Luther sieht dagegen in der Bezeichnung Jesu als Prophet und Vorläufer Mohammeds nicht nur eine Herabstufung Jesu, sondern geradezu die Aufhebung der ganzen christlichen Lehre. Man muß mit Luther das Evangelium christozentrisch verstehen.

Was die Aufhebung der „rechten Obrigkeit“ betrifft, so meint Luther den im Koran begründeten Anspruch des Islams auf *Weltherrschaft*. Der heutige, auf Zusammenarbeit ausgerichtete christlich-islamische Dialog ignoriert gewöhnlich die harte Tatsache, daß zum Islam seit Mohammeds Wirksamkeit in Medina der Dschihad, der kämpferische Einsatz zur Ausbreitung dieser Religion, gehört. Eine moderne Form der islamischen Expansion ist die juristische Offensive. Unter voller Ausschöpfung aller gesetzlichen Möglichkeiten, die der säkulare Staat bietet, wird die institutionelle Verankerung des Islams im politischen und sozialen Leben erstrebt, um auf diesem Wege allmählich den noch nicht islamischen Staat in einen islamischen zu überführen.

Was schließlich den Vorwurf angeht, der Islam hebe „die rechte Hausordnung“ auf, so ist Luther über die islamischen Ehe- und Scheidungsgesetze nur lückenhaft und teilweise falsch informiert. Er findet aber im Islam nicht jene Wertschätzung der Ehe, welche die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments und Jesus mit den Worten ausdrücken, daß Mann und Frau „ein Fleisch“ sein sollen. Luther hat auch erkannt, daß der Islam dem Mann größere Rechte als der Frau einräumt. Heute wird von islamischer Seite allerdings gesagt, daß Mann und Frau zwar nicht die gleichen Rechte hätten, aber von gleicher Würde seien.⁹⁶

Scharfsinnig hat Luther drei Grundanschauungen der Muslime erfaßt, die auch heute von großer Bedeutung sind: 1. Der Islam verstehe sich als Vernunftreligion (im Gegensatz zum christlichen Erlösungsglauben); 2. er beanspruche daher das göttliche Recht auf Weltherrschaft; 3. der Erfolg des Islams verbürge die Wahrheit des Islams.

Indem Luther den Artikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus zum Zentrum seiner Islamkritik macht, gewinnt er Raum für die Würdigung bestimmter *Erscheinungsformen des religiösen und sozialen Lebens im Islam*. Er kann von „feinen Tugenden“ der Türken sprechen. Besonderes Gewicht gewinnt sein Lob durch den Vergleich mit den bei Klerikern und Laien verbreiteten Unsitten. Aber entscheidend ist ihm nicht eine noch so strenge Religiosität und Lebensweise, sondern der Glaube an den Erlöser Christus und die daraus folgende Freiheit eines Christenmenschen. Es scheint auch heute

⁹⁵ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 3., in: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vaticanums, hg. von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1979, 357.

⁹⁶ Vgl. Artikel 6 der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, 1990 veröffentlicht von der „Organisation der Islamischen Konferenz“, einem Zusammenschluß islamischer Staaten: „Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und Pflichten.“

wichtig, im christlich-islamischen Dialog nicht bei den Formen der – oft eindrucksvollen – subjektiven Religiosität stehen zu bleiben, sondern nach deren Grundlage, der objektiven Religion, zu fragen. Andererseits muß man im christlich-islamischen Dialog die Möglichkeiten einer Verständigung auf dem Gebiet der „Tugenden“ nachgehen (vgl. Phil 4, 8).

Ein durchgehender Zug in Luthers Auseinandersetzung mit dem Islam ist der *Vergleich mit dem Papsttum und anderen Erscheinung innerhalb des Christentums*, die er als Abfall vom Evangelium deutet. Luther geht es nicht um vordergründige Polemik, sondern um den Hinweis darauf, daß Kritik am Islam mutatis mutandis auch auf das, was als selbstherrliche Kirche in Erscheinung tritt, zurückfallen könnte. Die Kirche kann, ohne es zu wissen, dem Islam strukturell ähnlich werden. Das hat übrigens nicht erst Luther, sondern schon vor ihm John Wyclif erkannt.⁹⁷ Zu denen, die in unserer Zeit auf diese Gefahr hinwiesen, gehörte der verstorbene Marburger Theologe und Islamwissenschaftler Johan Bouman. Er sprach von einer „inneren Islamisierung“ der Kirche und meinte damit die mit religiösem Anspruch betriebene Politisierung des Christentums. Das immer wieder gescheiterte, aber nie aufgegebene Bestreben, „den von Gott gewollten Heilsstaat zu verwirklichen“, sei für den Islam charakteristisch, sollte aber die Kirche „davor warnen, von der politischen Verwirklichung des Evangeliums das Heil zu erwarten“.⁹⁸ Politische Ermessensentscheidungen betreffen den irdischen Frieden und sind keine Glaubensartikel. Der Politisierung des Christentums entspricht das Streben nach einem weitgehenden religiösen Konsensus. Man spricht vom „abrahamitischen Monotheismus“, der Judentum, Christentum und Islam verbinde und als ideologische Grundlage gemeinsamer Aktivitäten dienen solle. Es handelt sich in Wahrheit um eine Annäherung an das islamische Verständnis der Offenbarungsgeschichte und überschattet den christlichen Glauben an „Gott in Christus“.

Was Luthers Verhältnis zu den Türken und ihrer Religion grundlegend von der heute herrschenden Auffassung unterscheidet, ist seine *biblisch-theologische Sicht der Geschichte*. Sie ist für ihn nicht ein bloßes Spiel innerweltlicher Kräfte, sondern in tieferem Sinne gleichsam der Dialog zwischen dem lebendigen Gott und den Menschen. Besonders aus dem Alten Testament hat Luther die Einsicht gewonnen, daß Gott den Ungehorsam seines Volkes mit Katastrophen heimsucht, die zur Umkehr führen sollen. Diese religiöse Geschichtsbetrachtung aus biblischer Perspektive ist heute in Vergessenheit geraten.

Wie dem Gottesgericht zu begegnen sei, ist für Luther eine geistliche und eine politische Frage, und demgemäß unterscheidet er zwischen dem geistlichen Kampf des Herrn Christianus und dem militärischen des Kaisers Karolus. An erster Stelle steht der geistliche Kampf. Wir können uns von Luther dazu anregen lassen, die heutige, gegen den Westen gerichtete Agressivität des Is-

⁹⁷ S. *Southern* (s. Anm. 52), 77–83.

⁹⁸ *Johan Bouman*, Christentum und Islam im Vergleich. Das Leben gestalten – den Tod überwinden, Gießen 1982, 118 f.

lams als Zuchtrute zu verstehen, mit der Gott uns zur Buße und zum selbstkritischen Nachdenken über unsere verschütteten christlichen Traditionen antreiben will. Der Islam fordert aber nicht nur eine geistliche, sondern auch eine politische Antwort. Heute stellt sich angesichts der islamischen Herausforderungen die politische Aufgabe, unsre in der „Verantwortung vor Gott und den Menschen“⁹⁹ begründete Rechtsstaatlichkeit unbeschädigt zu bewahren.

Prof. Dr. Siegfried Raeder, Buchbachstraße 8, 72116 Mössingen

⁹⁹ Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland.

Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens?

Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Von Michael Roth

Für Konrad Stock

Vorbemerkung

Mit dem Versuch einer angemessenen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist ein „ur- und genuin-reformatorische[s] Thema“¹ in den Blick genommen, insofern Martin Luther die Entdeckung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als seine *reformatorische* Entdeckung ansprechen konnte: „do ich das discrimen fand . . . , da riß ich her durch“.² Von daher wundert es nicht, wenn das Vermögen, angemessen zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden zu können, von Luther zur entscheidenden theologischen Kompetenz erhoben wird³, geht es doch in dieser Unterscheidung „gewissermaßen um die Logik der Sache der Theologie“.⁴

Die folgenden Thesen beanspruchen, die *fundamentethische Bedeutung* dieser Unterscheidung in den Blick zu nehmen und damit zwei wesentliche Einsichten zu verdeutlichen. *Erstens*: Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium lehrt, daß es für die Wahrnehmung des ethischen Feldes entscheidend ist, ob dieses aus der Güte der göttlichen Gabe oder der Güte der göttlichen Forderung⁵ in den Blick kommt. *Zweitens*: Die protestantische Ethik hat das ethische Feld aus der Perspektive des göttlichen Freispruchs zu bedenken.⁶

These 1: Aus der Perspektive des Evangeliums ist das Gesetz die Bezeichnung für den Willen Gottes in bezug auf menschliches Handeln, der unter den Bedingungen der sündhaften Entfremdung in der Form der Forderung an den Menschen ergeht zum Zwecke der Anklage.

¹ Ernst Kinder/Klaus Haendler, Zur Einführung, in: *dies.* (Hg.), Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, WdF 142, Darmstadt 1968, VII–XXIV, XXI.

² WA.TR 5, Nr. 5518, 210,12–16. Zu Recht bemerkt hierzu Oswald Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, 28, Anm. 32, „daß Luthers Entdeckung der *iustitia dei passiva* mit seiner Entdeckung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium zusammenfällt“.

³ Vgl. WA 7, 40,1. Vgl. auch WA 7, 502,34: „pene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Evangelii“.

⁴ Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen ³1993, 289.

(1) Sowohl die Einsicht in das Wesen und die Funktion des Gesetzes als auch das Verstehen einer Existenz unter dem Gesetz Gottes verdankt sich dem *Erschlossensein des bedingungslosen Freispruchs und der vorbehaltlosen Annahme des Menschen durch Gott in Jesus als dem Christus*. Erst durch Christus ist die „Decke“ vom Gesetz genommen (2Kor 3, 14). Damit gilt als hermeneutische Grundregel für das Verstehen des Gesetzes: Nicht das Gesetz, sondern das Evangelium lehrt, wie das Gesetz zu verstehen ist. Das Evangelium lehrt aus dem Grund, das Gesetz zu verstehen, weil es dazu anleitet, zwischen dem *Inhalt*, der *Form* und der sich aus der Beziehung des Gesetzes zur menschlichen Sünde ergebenden *Intention* des Gesetzes zu unterscheiden.

(2) Der *Inhalt* des Gesetzes ist Gottes heiliger Wille in bezug auf menschliches Handeln. Gerade weil Gott in seinem Gesetz seinen heiligen Willen bekanntgibt, ist das Gesetz „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7, 12). Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut“, weil in ihm – mit Mi 6, 8 gesprochen – „dem Menschen göltig ‚gesagt‘ ist, ‚was gut ist und was Jahwe von dir fordert“⁷.

(3) Der heilige Wille Gottes in bezug auf menschliches Handeln ist im Gesetz in der *Form* der Forderung gegeben. Das Gesetz sagt, was der Mensch tun *soll*. Dabei gilt es, die Unterscheidung von Können und Sollen ebenso zu beachten wie die Unterscheidung von Inhalt und Form: Zum einen darf nicht verkannt werden, daß „das Können, ... nicht schon ... im Sollen, im Gesetz, beschlossen [ist]“⁸, zum andern ist zu bedenken, daß das Sollen nur eine mögliche – nicht die notwendige – Form des Gegebenseins des göttlichen Willens ist.

(4) Das Gesetz steht *in Beziehung zur Sünde* des Menschen, es ist – mit Paulus gesprochen – „hinzugekommen, um der Sünde willen“ (Gal 3, 19). So ist

⁵ Ich greife hiermit die These *Oswald Bayers* auf, daß es entscheidend ist, ob „sich das Feld des Ethischen aus der Güte des kategorischen Imperativs“ erschließt oder „aus der Güte der kategorischen Gabe“ (*ders.*, *Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik*, Gütersloh 1980, 100). Insofern die folgenden Überlegungen einen (ersten) Beitrag zu leisten beanspruchen zum Verstehen des Sachverhalts, daß das Feld des Ethischen, wenn es sich aus der Perspektive der Güte der göttlichen Gabe erschließt, als der Bereich des (von Gott) Erlaubten in den Blick kommt, wenden sich die hier angestellten Überlegungen explizit gegen die These von *Eilert Herms*, Art. *Adiaphora*, RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 115–119, der Begriff des „Erlaubten“ habe in der theologischen Ethik keinen Ort.

⁶ Angesichts des Versuches, die fundamentalethische Relevanz der *distinctio legis et evangelii* in den Blick zu bekommen, erscheint es nicht als sinnvoll, die Ethik mit Hilfe des Handlungsbegriffs grundzulegen (so u. a. *Ulrich H.J. Körtner*, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, 33 ff, bes. 39; *Eilert Herms*, *Grundzüge eines Begriffs der sozialen Ordnung*, in: *Ders.*, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zu einer evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, 56–94, bes. 62). Hier droht die Gefahr, die theologische Ethik einem allgemeinen Ethikbegriff zu subsumieren und damit die – sich aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ergebenden – unterschiedlichen Perspektiven zu verschleiern, aus denen menschliches Handeln in den Blick genommen werden kann.

⁷ *Otfried Hofius*, *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, in: *ders.*, *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989, 50–74, 53.

⁸ *Bayer*, *Leibliches Wort* (s. Anm. 2), 39.

das Gesetz Gottes Antwort auf den Widerspruch des Menschen gegen Gott (in der Sünde).⁹ Gottes Antwort auf die Sünde des Menschen besteht somit darin, daß der göttliche Wille in bezug auf menschliches Handeln als Forderung an den Menschen ergeht. Somit gilt aber auch: Die Form des göttlichen Willens als Forderung ist durch die Sünde des Menschen bedingt. Versteht man das Gesetz als die durch die Sünde bedingte Form des göttlichen Willens in bezug auf menschliches Handeln, so wird man zwar sagen können, daß der göttliche Wille in bezug auf menschliches Handeln bereits der Schöpfung eingestiftet ist, nicht aber, daß das Gesetz (d. h. der Wille Gottes als Forderung) der Schöpfung – als eine ihr inhärierende Struktur – eingestiftet ist.¹⁰ So darf weder die Unterscheidung zwischen dem Inhalt des göttlichen Willens in bezug auf menschliches Handeln und seiner Form als Forderung überspielt werden, noch darf übersehen werden, daß die Form des göttlichen Willens in bezug auf menschliches Handeln durch die Sünde des Menschen bedingt ist.

(5) Erschließt sich Gottes Handeln in Christus als Gottes die Schuld des Menschen vergebendes Handeln, dann kommt das Gesetz in Sicht als etwas, das die Sünde des Menschen nicht zu beseitigen vermochte und vermag: Gottes im Gesetz als Forderung an den Menschen ergehender Wille in bezug auf menschliches Handeln ist folglich aus der Perspektive des vergebenden Handelns in Christus *kein* „Gegengift gegen das Gift der Sünde“.¹¹ Vielmehr erschließt sich für Paulus auf Grund der Einsicht in die Radikalität der menschlichen Schuld ein – vom Judentum seiner Zeit unterschiedenes – Verständnis der *Intention* des Gesetzes: Weil der heilige Wille Gottes im Gesetz auf den sündigen Menschen trifft, kann das Gesetz nach Paulus nur die Schuld des Menschen dokumentieren und ihn auf Grund erwiesener Schuld verklagen.¹² Der göttliche Wille in der Form der Forderung (im Gesetz) ist somit zu verstehen als Gottes Widerspruch gegen den Widerspruch des Menschen gegen Gott in der Sünde.¹³ Das aber heißt: Der göttliche Wille in der Form der Forderung

⁹ Gerade um die Beziehung des Gesetzes auf die Sünde und damit den nur sekundären Charakter des Gesetzes deutlich zu machen, betont Paulus, daß das Gesetz erst 430 Jahre nach Abraham gegeben wurde (Gal 3, 15–18). So ist das Gesetz der Verheißung an Abraham nachgeordnet.

¹⁰ Von daher ist *Eilert Herms'* Versuch, das Gesetz als Ausdruck des Schöpferwillens zu verstehen (vgl. *ders.*, Kosmologische Aspekte des Gesetzesbegriffs, in: *ders.*, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 408–430), mit Nachdruck abzuweisen. Herms differenziert nicht zwischen dem Inhalt und der Form des göttlichen Willens.

¹¹ So beschreibt *Louis Jacobs*, Die Bedeutung des Gesetzes im Judentum, in: *Concilium* 10 (1974), 547–551, 548, die Bedeutung der Tora im Judentum.

¹² Von diesem lutherisch-paulinischen Verständnis muß die Aussage von *Eilert Herms*, für die neutestamentlichen Autoren sei das Gesetz „nicht ... die eigentliche und endgültige Manifestation der Gnade Gottes“ (*ders.*, Gnade, in: *ders.*, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 119, 2) als etwas allzu blaß und unterbestimmt abgelehnt werden.

¹³ Diese paulinische Sichtweise des Gesetzes hat *Hans-Joachim Eckstein* nachdrücklich herausgearbeitet (*ders.*, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2, 15–4, 7, WUNT 86, Tübingen 1996, bes. 190 ff.). So gilt für Paulus „daß es gar nicht die Bestimmung und

(im Gesetz) ist begründet durch die Intention, die menschliche Schuld zu dokumentieren und den Menschen auf Grund erwiesener Schuld zu verklagen¹⁴, nicht durch die Intention, den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen.¹⁵

These 2: Die Existenz unter dem Gesetz bezeichnet eine solche Existenzweise, die konstituiert ist durch die Erfahrung der Güte der göttlichen Forderung.

(1) Die Rede von der „Existenz unter dem Gesetz“ impliziert eine Unterscheidung zwischen dem „Gesetz“ und der „Existenz unter dem Gesetz“. Bezeichnet der Terminus „Gesetz“ den Willen Gottes in bezug auf menschliches Handeln, der unter den Bedingungen der sündhaften Entfremdung in der Form der Forderung an den Menschen ergeht zum Zwecke der Anklage, so bezeichnet die „Existenz unter dem Gesetz“ eine solche Existenzweise, die geprägt ist von der Erfahrung der Güte des göttlichen Gesetzes. Für die „Existenz unter dem Gesetz“ ist somit zweierlei wesentlich:

(1.1) *Gesinnung und Forderung*: Die „Existenz unter dem Gesetz“ bezeichnet nicht nur die Forderung (Gesetz) als solche, sondern auch eine Gesinnung für das Gesetz, d.h. das Anerkennen der göttlichen Forderung als gültig und rechtmäßig und die damit verbundene Intention der Befolgung der als gültig anerkannten Forderung. Insofern Kant unter dem Begriff der Pflicht das Motiv des sittlichen Wollens versteht, das einer Handlung allein den sittlichen Wert gibt und das in der Achtung vor dem Sittengesetz und der Unterwerfung unter dieses Gesetz besteht, bringt der Begriff der Pflicht gerade die Gesinnung für die sittliche Forderung zum Ausdruck. Von daher kann gesagt werden: Die Existenz unter dem Gesetz ist zu verstehen als eine der Pflicht gewidmete Existenz.

(1.2) *Bestimmung des Menschen*: Die als „Existenz unter dem Gesetz“ bezeichnete Existenzweise impliziert eine bestimmte Sicht der menschlichen Bestimmung und damit eine bestimmte Sicht der heilvollen Existenz. Die Bestimmung des Menschen wird gesehen in dem Tun dessen, was geboten ist, anders: in einer der sittlichen Pflicht gewidmeten Existenz. Hierin besteht für die „Existenz unter dem Gesetz“ die menschliche Gerechtigkeit.

Funktion der am Sinai empfangenen Tora war, lebendig zu machen ..., sondern die Sünde als Übertretung zu qualifizieren und als Schuld zu dokumentieren“ (a. a. O., 130).

¹⁴ Von hier aus ist es als Grundfehler der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth zu beurteilen, daß dieser die Anklage nicht als wesentliches Element des Gesetzes betrachtet, sondern als – durch den menschlichen Mißbrauch des Gebotes – verursachte Mutation des Gesetzes (vgl. *ders.*, Evangelium und Gesetz [1935], in: *Kinder/Haendler* (s. Anm. 1), 1–29, bes. 16).

¹⁵ Besteht die Intention der im Gesetz ergehenden Forderung nicht darin, den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen, so läßt sich verstehen, warum das Können nicht bereits in dem Sollen beschlossen ist.

(2) Das Erreichen der Bestimmung des Menschen wird damit zur Aufgabe menschlichen Handelns: Der immer schon im Gang befindliche Prozeß der Verwirklichung von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins geschieht in der „Existenz unter dem Gesetz“ mit der Intention, die menschliche Bestimmung zu erfüllen und damit eine heilvolle Existenz zu verwirklichen.

These 3: In der Existenz unter dem Gesetz erschließt sich das ethische Feld aus der Güte der sittlichen Forderung. Die Grundfrage einer von hier aus konzipierten Ethik lautet: „Was soll ich tun?“

(1) Ist das ethische Feld, der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten, die das Dasein dem Menschen bietet, der Ort der Verwirklichung der menschlichen Bestimmung und geschieht diese Verwirklichung der menschlichen Bestimmung durch die rechtmäßige Gesinnung für die sittliche Forderung, dann werden die verschiedenen Möglichkeiten menschlichen Gestaltens, seien sie symbolisierender oder organisierender Natur, als Forderungen an den Menschen aufgefaßt. Menschsein ist somit Gefordertsein, menschliches Handeln Erfüllung von Forderungen. Das menschliche Handeln kommt in den Blick als das „Gesollte“, es unterliegt der Alternative von „gesollt“ und „nicht-gesollt“ bzw. „verboten“.¹⁶

(2) Die entscheidende Frage der Existenz unter dem Gesetz ist damit die Frage: „Was soll ich tun?“ Von hier aus versteht sich auch die primäre Gestalt einer theoretischen Erörterung des ethischen Feldes (Ethik) unter den Bedingungen der „Existenz unter dem Gesetz“: Ihre primäre Gestalt ist die Pflichtenlehre, welche die Orientierung des ethischen Geschehens an Regeln, die das Handlungssubjekt verpflichten, zum Gegenstand hat. Doch hierin muß sich die theoretische Erörterung des ethischen Geschehens unter den Bedingungen der „Existenz unter dem Gesetz“ keinesfalls erschöpfen. Vielmehr kann sie auch das Zusammenwirken der sittlich verpflichteten Handlungssubjekte in ethisch vollkommenen Handlungssphären (Güterlehre) in den Blick nehmen. Schließlich kann eine „Ethik unter dem Gesetz“ auch die Frage nach der inneren Verfassung der Handlungssubjekte zum Gegenstand machen (Tugendlehre), indem sie diese innere Verfassung als die ermöglichende Kraft erörtert zu tun, was sein soll und gefordert ist. Eine „Ethik unter dem Gesetz“ ist somit durch das Primat der Pflichtenlehre gekennzeichnet, welche die Güterlehre und die Tugendlehre auf die Pflichtenlehre hin konzentriert.

¹⁶ Die Behauptung von *Eilert Herms*, das Feld des Ethischen bewege sich ausschließlich innerhalb der Alternative von „gesollt“ und „nicht-gesollt“ (vgl. *ders.*, *Adiaphoron*, [s. Anm. 5], bes. 116 f.), gilt somit für eine Ethik „unter dem Gesetz“.

These 4: Das Evangelium beinhaltet die Kundgabe des göttlichen Wirkens in dem Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth, in dem Gott für den Menschen eintritt.

(1) Der Begriff „Evangelium“ bezeichnet die *Kundgabe* des göttlichen Wirkens in dem Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth. Dies scheint zwar zunächst aus kategorialen Gründen ausschließlich zu erlauben, „Christus“ und das „Gesetz“ miteinander in Beziehung setzen zu können,¹⁷ insofern jedoch das Wort von Christus (Evangelium) zur Sprache gebracht wird als dasjenige wirkend, was Gott in Christus gewirkt hat (*verbum efficax*), ist es ebenso möglich, „Evangelium“ und „Gesetz“ zu unterscheiden.

(2) Der Inhalt des Evangeliums ist Gottes Tat in dem Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth, in dem Gott für den Menschen eintritt und ihn bedingungslos annimmt. Somit unterscheiden sich Evangelium und Gesetz zunächst bezüglich ihrer Inhalte: Ist der *Inhalt* des Gesetzes Gottes Willen in bezug auf menschliches Handeln, so besteht der Inhalt des Evangeliums ausschließlich in dem göttlichen Handeln.

(3) Die dem Inhalt des Evangeliums entsprechende Form ist die Gabe. Die bedingungslose Annahme des Menschen ergeht im Evangelium als ein schenkendes Wort. Somit unterscheiden sich Gesetz und Evangelium auch hinsichtlich ihrer Form. Ist die Form des Gesetzes die *Forderung*, so die Form des Evangeliums die *Gabe*.¹⁸ So formuliert Luther: „das Euangelion leret allein was uns von Gott geschenckt ist, nicht was wir Gott geben und thuen sollen, wie das gesetz pflaget zu thuen.“¹⁹

(4) Diese Gabe Gottes steht in Beziehung zur Sünde des Menschen und in Beziehung zu Gottes Antwort auf die Sünde des Menschen im Gesetz. Beinhaltet das Gesetz den göttlichen Willen in bezug auf menschliches Handeln, indem es diejenige Gerechtigkeit, die der Mensch erbringen soll, fordert, so erfüllt Gott in Christus selbst die im Gesetz von dem Menschen geforderte Gerechtigkeit und trägt darüber hinaus die Anklage, die das Gesetz an den richtet, der es nicht erfüllt. So wird durch den Freispruch des Evangeliums das

¹⁷ So die Alternative bei Paulus, der nicht „Gesetz“ und „Evangelium“ miteinander in Beziehung setzt, sondern „Gesetz“ und „Christus“ (vgl. u. a. Gal 2, 16).

¹⁸ Gerade aus diesem Grund ist *Karl Barths* Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium problematisch: Insofern Barth das fordernde Gesetz als notwendige Form des Evangeliums beschreibt (vgl. *Ders.*, *Evangelium und Gesetz* [s. Anm. 14], bes. 9), ist Gottes Gnadenwort „nur zugleich forderndes, nicht aber nur schenkendes Wort“ (*Oswald Bayer*, *Theologie*, HST 1, Gütersloh 1994, 359). Es schließt „als Zuspruch der Gnade Gottes (wie die Lade des alttestamentlichen Bundes die Tafel der Gebote!) auch Gottes nicht minder gnädigen Anspruch in sich“ (*Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Zürich 1959, 427). Barth ist der Sinn eines Evangeliums unverständlich, das „vom Menschen in einem bloß innerlichen, rein rezeptiven Glauben aufzunehmen wäre“ (ebd.).

¹⁹ WA 24, 4,20 f.

Gesetz keinesfalls negiert, sondern aufgerichtet (Röm 3, 31),²⁰ die von Gott gewirkte Gnade ist daher keine „billige Gnade“:²¹ „sie hatt eynen andern fur uns viel gekostett“.²² Gerade aber, indem Christus die Forderung des Gesetzes erfüllt, ist er auch das Ende des Gesetzes (Röm 10, 3). Pointiert ist dieser Sachverhalt bei Werner Elert Ausdruck gegeben: „das Evangelium bestätigt die Geltung des Gesetzes – desselben Gesetzes, dessen Geltung vom Evangelium aufgehoben wird“.²³

(5) Somit sind Gesetz und Evangelium auch hinsichtlich ihrer *Funktion* zu unterscheiden: Besteht die Funktion des Gesetzes darin, die menschliche Schuld zu dokumentieren und den Menschen auf Grund seiner Schuld zu verklagen, so besteht die Funktion des Evangeliums darin, den Menschen freizusprechen. Insofern das Gesetz Gottes Widerspruch gegen den Widerspruch des Menschen gegen Gott ist, ist das Evangelium Gottes Widerspruch gegen seinen Widerspruch gegen den Menschen im Gesetz.

These 5: Die Existenz unter dem Evangelium ist zu verstehen als Vertrauen auf die göttliche Gabe.

(1) Die Rede von der „Existenz unter dem Evangelium“ nötigt zu einer Unterscheidung zwischen dem „Evangelium“ und der „Existenz unter dem Evangelium“: Beinhaltet das Evangelium die Kundgabe der göttlichen Gabe, so bezeichnet die „Existenz unter dem Evangelium“ eine solche Existenzweise, die geprägt ist von der Erfahrung der Güte der Gabe Gottes. Dies heißt zweierlei:

(1.2) *Gabe und Vertrauen*: Die Formulierung „Existenz unter dem Evangelium“ bezeichnet nicht nur die Kundgabe der göttlichen Gabe bzw. die göttliche Gabe selbst, sondern auch das Erschlossensein dieser Kundgabe als wahr und damit das Erschlossensein dieser Gabe Gottes als vertrauenswürdig. Das Vertrauen auf die göttliche Gabe ist die Bezeichnung für den Glauben. Der Mensch vertraut auf die Gerechtigkeit Christi als eine von Christus erbrachte

²⁰ In völlig anderer Weise meint *Emanuel Hirsch* das Gesetz aus der Perspektive des Evangeliums beurteilen zu müssen: Das Evangelium bestätigt nach Hirsch nicht die Gültigkeit des Gesetzes und die hierin laut werdende Anklage Gottes, sondern entlarvt die Anklage des Gesetzes als unwahr und Gottes Zorn als falsches Verständnis Gottes (*ders.*, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 2, bearbeitet v. *Hayo Gerdes*, Berlin/Schleswig-Holstein 1978, 20). Damit wird die Dialektik von Gesetz und Evangelium bei Hirsch durch einen Monismus überwunden.

²¹ *Dietrich Bonhoeffer*, *Nachfolge*, hg. von *Martin Kuske* und *Ilse Tödt*, DBW 4, München 1989, 1–13.

²² WA 10 I 1, 471,4 f. Damit lehrt Luther genau zu verstehen, worin der protestantische Widerspruch gegen die billige Gnade besteht und inwiefern von einer „teuren Gnade“ zu sprechen ist.

²³ *Werner Elert*, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Erlangen 1988, 140.

Tat; Christus hat dasjenige vollbracht, was von dem Menschen gefordert ist.²⁴ Gerade hierin ist der von Luther beschriebene „fröhliche Wechsel“ begründet: Der Mensch macht sich Christi Gerechtigkeit zu seiner eigenen.²⁵

Um diesen Sachverhalt einzuschärfen, hat die reformatorische Tradition die Gerechtigkeit, die durch Christus erworben wird, als eine *iustitia aliena* expliziert und damit jeden Versuch abgewehrt, dieses Vertrauen auf die fremde Gerechtigkeit Christi zu verdunkeln.²⁶

(1.2) *Bestimmung des Menschen*: Die „Existenz unter dem Evangelium“ (der Glaube) impliziert eine bestimmte Sicht der menschlichen Bestimmung und damit der heilvollen Existenz. Die Bestimmung des Menschen wird darin gesehen, daß der Mensch sich auf die von Gott gegebene Gabe verläßt. Damit ist die Bestimmung des Menschen unabhängig von dem Prozeß des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins. Der Mensch erfüllt seine von Gott gegebene Bestimmung, indem er auf die fremde Gerechtigkeit Christi vertraut. Die Bestimmung des Menschen besteht folglich nicht darin, einem Sollen gerecht zu werden, sondern darin, sich darauf zu verlassen, daß der Mensch gerade keinem Sollen gerecht zu werden braucht, um seiner Bestimmung zu entsprechen.

(2) Weil der Mensch seine Gerechtigkeit nicht durch sein eigenes Handeln erwerben muß, sondern sich auf die fremde Gerechtigkeit Christi verläßt, kann er sich seines Heils gewiß sein.²⁷

²⁴ Dieser Zusammenhang zeigt sich exemplarisch bei Schleiermacher: Insofern dieser Christus nicht als das Gegenüber zur Sprache zu bringen vermag, das etwas geleistet hat, was der Mensch nicht zu leisten vermag, kennt sein Glaubensbegriff auch nicht das Moment des Vertrauens (vgl. hierzu *Michael Roth*, Christliche Frömmigkeit als ästhetische Frömmigkeit, in: *ders./Kai Horstmann* [Hg.], *Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben*. FS Konrad Stock, Münster u.a. 2001, 194–225, bes. 216ff.).

²⁵ Weil der Glaube „die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam [voreynigt]“ (WA 7, 25,28), werden „Christus und die seele eyn leyb“ (WA 7, 25,29).

²⁶ Ist die Gerechtigkeit des Menschen ausschließlich in der Gerechtigkeit Christi begründet, so ergibt sich von hier aus auch der Gegensatz zur mittelalterlichen Anschauung, nicht der Glaube verleihe dem Menschen Gerechtigkeit vor Gott, sondern die übernatürliche Liebe mache den Menschen vor Gott gerecht, so daß erst durch das Hinzutreten der caritas der Glaube gerechtmachende Qualität erlange (vgl. *Reinhard Schwarz*, *Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche*, ZThK.B 10 [1998], 14–46, 29 f.). Weil in dieser fides caritate formata die caritas das „Prinzip der Rechtfertigung“ (a. a. O., 29) ist, wird die Rede von der fides caritate formata von Luther entschieden verworfen (so gerade in der Exegese von Gal 5,3: WA 40 II, 34,8–39,15. Zu Luthers Ablehnung der fides caritate formata vgl. *Wilfried Härle*, *Glaube und Liebe bei Martin Luther*, in: *Roth/Horstmann* (s. Anm. 24), 76–94).

²⁷ Gerade weil die Heilsgewißheit in dem Vertrauen auf die fremden Gerechtigkeit Christi begründet ist, ergibt sich im Duktus des Tridentinischen Rechtfertigungsdekrets von 1547 der Ausschluß der Heilsgewißheit direkt im Gefolge der Bestreitung der fiducia als ausreichendem Grund der Rechtfertigung um Christi willen. Dies zeigt deutlich: *Joachim Ringleben*, *Heilsgewißheit. Eine systematische Betrachtung*, ZThK.B 10 (1998), 65–100, bes. 66 f.

These 6: In der „Existenz unter dem Evangelium“ erschließt sich das ethische Feld aus der Güte der göttlichen Gabe. Die Grundfrage einer von hier aus konzipierten Ethik lautet: „Was ist mir gegeben?“

(1) Wird die Bestimmung des Menschen in der „Existenz unter dem Evangelium“ darin gesehen, daß der Mensch sich auf die von Gott gegebene Gabe verläßt, dann erschließt sich das ethische Feld, der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten, die das Dasein dem Menschen bietet, auch aus der Güte dieser Gabe. Die entscheidende Frage des Glaubens ist damit die Frage: „Was ist uns gegeben?“²⁸

(2) Ist die Ethik die theoretische Explikation des Prozesses der Verwirklichung der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins, dann kann eine Ethik des Glaubens nicht davon absehen, daß sich aus der Perspektive des Glaubens der Bereich des Verwirklichens der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins als ein solcher erschließt, der über die Verfehlung oder Erreichung der menschlichen Bestimmung nicht entscheidet.

Gerade hierin besteht die Pointe der fundamentalethischen Überlegungen, wie sie Luther in seinem Sermon „Von den guten Werken“ vorgetragen hat. Luther erörtert die Frage nach den guten Werken nicht primär unter der Frage, welche guten Werke aus dem Glauben folgen, sondern gibt der Frage Raum, „was denn eigentlich gute Werke zu guten Werken macht“.²⁹ Die Güte der Werke liegt nach Luther ausschließlich in der inneren Haltung, aus der heraus sie geschehen. Unüberbietbar prägnant formuliert daher Gerhard Ebeling: „Der Glaube macht nicht, als Kraft zum Handeln, gute Werke, sondern der Glaube macht, als Macht zum Guten, die Werke gut.“³⁰ Für Luther ist es zur ethischen Qualifikation der Werke entscheidend, ob die Werke aus dem Versuch geschehen, sich Verdienste vor Gott zu erwerben, oder ob sie in dem Bewußtsein geschehen, daß der Mensch seiner ungeschuldeten Annahme durch Gott auf Grund der Tat Christi vertraut. Geschehen die Werke aus dem Versuch, sich Verdienste vor Gott zu erwerben, so ist den „wercken der kopff ab“,³¹ die Güte der Werke liegt darin, daß sie „ganz umsonst“ geschehen im Vertrauen auf die ungeschuldete Annahme des Menschen durch Gott.³² So macht ausschließlich der Glaube an die ungeschuldete Annahme des Menschen durch Gott das Werk zu einem guten Werk; denn „alle andere werck mag ein heyd, Jude, Turck, szunder auch thunn“.³³ So betont Luther ausdrücklich, daß der Glaube nicht bei den Werken anfängt, sondern bei dem „blut, wunden unnd sterben

²⁸ Bayer, Freiheit (s. Anm. 5), 7.

²⁹ Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 41981, 190.

³⁰ Ebd.

³¹ WA 6, 205,10.

³² Vgl. WA 6, 206,33 ff.

³³ WA 6, 206, 16.

Christi“;³⁴ d. h. nicht bei dem, was der Mensch tun soll, sondern der Erfahrung von Gottes gnädiger Gabe.³⁵ Der Glaube vertraut damit darauf, daß diejenige Gerechtigkeit, die der Mensch erbringen soll, von Christus erfüllt ist.

(3) Ist die Ethik die theoretische Explikation der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins, dann kann eine Ethik des Glaubens nicht davon absehen, daß der Prozeß der Verwirklichung der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins im Glauben primär in den Blick kommt auf Grund der in diesem Prozeß eingenommenen „inneren Haltung“ des Menschen. Entscheidend ist, ob der Mensch – reformatorisch gesprochen – in seinem Tun seine Gerechtigkeit aufzurichten will, oder ob er sich in seinem Tun auf die Gerechtigkeit Christi verläßt. Pointiert formuliert: Aus der Perspektive des Glaubens besteht die ethische Qualifikation des Prozesses der Verwirklichung von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins darin, daß der Mensch in diesem Prozeß sich darauf verläßt, daß in Christus dasjenige erfüllt wurde, was durch den Menschen in diesem Prozeß hervorgebracht werden soll. Damit ist die entscheidende Differenz zu einer Ethik „unter dem Gesetz“ deutlich zu markieren: Erschließt sich in der Ethik „unter dem Gesetz“ der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins als *Forderung*, so im Glauben aus der Perspektive des *Erfülltseins der Forderung*.

These 7: Gegenstand der protestantischen Ethik ist die Explikation der Ethosgestalt des Glaubens.

(1) Erschließt sich in der Ethik „unter dem Gesetz“ der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins als *Forderung*, im Glauben hingegen aus der Perspektive des Erfülltseins der *Forderung* und des göttlichen Freispruchs, so kann eine theologische Ethik, insofern sie eine Beschreibung der „Existenz unter dem Evangelium“ zu sein beansprucht, nicht einfach die Formen einer Explikation einer „Existenz unter dem Gesetz“ aufgreifen; denn insofern diese das ethische Geschehen als *Forderung* und *Sollen* in den Blick zu nehmen versuchen, vermögen sie die *Pointe* des *Ethos* unter dem Evangelium nicht angemessen zu erfassen und zur *Darstellung* zu bringen. Besteht aus der Perspektive des Glaubens die ethische Qualifikation des menschlichen Handelns gerade in der inneren Haltung des Vertrauens, die der Mensch im Prozeß des Handelns einnimmt, so ist weder die *Pflichtenlehre*, die nach den

³⁴ WA 6, 216,30 f. Damit unterscheidet sich die ethische Theoriebildung Luthers grundsätzlich von der Schleiermachers, insofern nach Schleiermacher die christliche Frömmigkeit nicht durch Erfahrung der göttlichen Gabe geprägt ist, sondern durch ein Gefühl von dem, was „von uns zu tun sei“ (Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, hg. von *Martin Redeker*, Berlin 1960, 61 [§ 9, 1]). Vorherrschend ist so bei Schleiermacher die „Beziehung auf die sittliche Aufgabe“ (ebd.).

³⁵ Es ist die lustvolle Erfahrung, „das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich gibt“ (WA 6, 216,32).

Regeln fragt, die das Handlungssubjekt verpflichten, noch die Güterlehre, die nach dem Zusammenwirken der sittlich verpflichteten Handlungssubjekte in vollkommenen ethischen Formen fragt, dazu in der Lage, diesen Sachverhalt angemessen zu erfassen und zur Darstellung zu bringen.³⁶ Am ehesten scheint das christliche Ethos in der Form der Tugendlehre erfaßt und zur Darstellung gebracht werden zu können, insofern die tugendethische Erörterung nach der inneren Verfassung der Handlungssubjekte fragt. Allerdings darf die tugendethische Erörterung nicht überspielen, daß die innere Verfassung des glaubenden Subjekts eine solche ist, die gerade keinem Sollen gerecht zu werden versucht,³⁷ sondern als eine solche zur Darstellung zu bringen ist, die sich dem erlebten Freispruch Gottes verdankt.³⁸

(2) Insofern der Begriff des Ethos die „Grundhaltung“³⁹ des Menschen bezeichnet, ist die Frage nach der ethischen Relevanz des Glaubens unter dem Begriff des Ethos zu erörtern. Die Frage nach der Ethosgestalt fragt, was die innere Haltung des Vertrauens auf Christus, d.h. der erlebte Freispruch, für das menschliche Handeln selbst bedeutet, insofern sie erörtert, welche Grundprägung sie menschlichem Handeln verleiht. In der Explikation dieser Ethosgestalt besteht die Kernaufgabe einer protestantischen Ethik, insofern sie das ethische Feld aus der Perspektive der göttlichen Gabe in den Blick nehmen will. Diese Explikation der Ethosgestalt des Glaubens wird unter anderen zu explizieren haben:

(2.1) *Ethos der Gelassenheit*: Insofern dem Glaubenden Christus als derjenige erschlossen ist, der für die vergangenen wie für die zukünftigen Taten des Menschen einsteht, ist der Mensch von der Forderung befreit, durch seine eigenen Leistungen Annahme erwerben zu müssen. Die protestantische Ethik hat daher zu explizieren, in welcher Weise der Mensch im immer schon sich im Gang befindenden Prozeß der Verwirklichung von Möglichkeiten gelassen zu

³⁶ Dies gilt es auch kritisch zu bemerken zu *Konrad Stock*, Art. Theologie III, TRE 33, Berlin/New York 2002, 323–343, 336: Nach Stock hat „die theologische Ethik die spezifisch christliche Sicht des allgemeinen (uns Menschen allen gestellten) ethischen Problems“ in den Formen der Pflichten-, Güter- und Tugendlehre zu entfalten. Diese Auffassung scheint mir nicht in ausreichendem Maße die Differenz zwischen einem Blick auf das Feld des Ethischen aus der Perspektive des Sollens und aus einer solchen Perspektive zu bedenken, die keinem Sollen gerecht zu werden sucht. Damit ist auch *Rudolf Bultmanns* These widersprochen, die philosophische Ethik könne die Beschreibung der formalen Struktur des Handelns für die christliche Ethik leisten (vgl. *ders.*, Das christliche Gebot der Nächstenliebe, in: *ders.*, Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1, Tübingen 1993, 229–244, 234). Es verwundert daher nicht, daß Bultmann in seiner Beschreibung des christlichen Ethos über ein Ethos des Vernehmens des unbedingten sittlichen Anspruchs nicht hinauskommt.

³⁷ Daß *Konrad Stocks* „Grundlegung einer protestantischen Tugendlehre“ (Gütersloh 1995) diesem Gesichtspunkt Rechnung trägt, vermag ich nicht zu erkennen.

³⁸ Inwiefern eine protestantische Ethik den Gesichtspunkt der durch den Glauben gegebenen Befähigung zum Tun dessen, was gesollt wird, aufgreift, wird in These 8 erörtert.

³⁹ *Martin Honecker*, Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, 4; ebenso *Ulrich H.J. Körtner*, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999, 33.

sein vermag, weil der Mensch sich durch diesen Prozeß selbst nicht zu sichern braucht.

(2.2) *Ethos der Freiheit*: Insofern dem Menschen eine Gelassenheit hinsichtlich seiner soteriologischen Qualifikation eignet, ist er auch davon befreit, die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins zu seiner Heilssicherung zu instrumentalisieren. Die protestantische Ethik hat daher zu explizieren, in welcher Weise der Mensch zu einem befreiten Blick auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins befähigt wird,⁴⁰ so daß sich „mit der gewährten Freiheit Distanz und Augenmaß ein[stellt]: der nötige Spielraum zum Handeln“.⁴¹

(2.3) *Ethos der Gegenwartigkeit*: Insofern der Mensch befreit wird, sein Heil durch seine Handlungen selbst sichern zu müssen, ist er auch befreit von dem ängstlichen Blick auf die Zukunft und damit befähigt zur Wahrnehmung der Gegenwart und der in ihr gegebenen Möglichkeiten und Chancen des Handelns. Die protestantische Ethik hat daher zu explizieren, in welcher Weise der Mensch befreit wird zu tun, was nötig ist und zwar im „Hier und Jetzt“⁴², mit den Worten Luthers: in welcher Weise der Mensch sich „lesst begnu(e)gen an dem das fur handen gegenwertig ist“ und nicht alles „auffs ku(e)nnftig [...] meystern und regiren“⁴³ will.

These 8: Die protestantische Ethik hat die Ethosgestalt des Glaubens als eine solche verstehen zu lehren, die den im Gesetz bekundeten Willen Gottes erfüllt.

(1) Es zeigte sich bereits, daß hinsichtlich des Gesetzes zwischen Inhalt des Gesetzes (dem göttlichen Willen in bezug auf menschliches Handeln), der Form des Gesetzes (der Forderung) und der Intention bzw. Funktion des Gesetzes (der Anklage) zu unterscheiden ist.⁴⁴ Damit ist die Forderung zu verstehen als durch die Intention des Gesetzes bestimmte Gestalt des göttlichen Willens, d. h. es ist nicht die Intention des göttlichen Willens in der Gestalt der Forderung (Gesetz), den Menschen zu einer Entsprechung des göttlichen Willens zu führen, sondern seine Schuld zu dokumentieren und den Menschen – auf Grund erwiesener Schuld – zu verklagen. Damit gilt zweierlei: Ist der Mensch durch den göttlichen Freispruch von der Anklage des Gesetzes befreit, so ist er auf den göttlichen Willen in einer anderen Weise bezogen als durch die

⁴⁰ Ausgehend von dieser Einsicht entfaltet *Oswald Bayer* seine Grundlegung einer theologischen Ethik von dem Grundsatz aus, daß „das Handeln des Christen nicht mit sich selber anfängt“ (*ders.*, Freiheit [s. Anm. 5], 39), sich vielmehr die „menschliche Freiheit [...] der Zusage Gottes verdankt“ (a. a. O., 7): „Die Freiheit des Christen vollzieht sich nicht in der subjektiven Aneignung einer an sich immer schon vorhandenen menschlichen Freiheit; sie wird nicht selbst erinnert und verwirklicht, sondern gewährt, eingeräumt, zugesprochen“ (a. a. O., 46).

⁴¹ *Ders.*, Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung, Stuttgart 1984, 24.

⁴² Vgl. a. a. O., 36 ff.

⁴³ WA.DB 10 II, 106,8 f.

⁴⁴ Vgl. These 1, Punkte (1)–(3).

– in der Intention der Anklage bedingten – Form der Forderung.⁴⁵ Zum anderen ist er auf eine solche Weise auf den göttlichen Willen bezogen, daß er diesen auch zu tun vermag.

(2) Um dies zu verstehen, gilt es zu bedenken, daß sich im Glauben die „Existenz in der Liebe“ als der im Gesetz kundgetane Wille Gottes erschließt.⁴⁶ Insofern der Inhalt des göttlichen Willens im Gesetz die Existenz in der Liebe ist, wird durch die Liebe das ganze Gesetz erfüllt (Gal 5, 14): „wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt“!⁴⁷ Damit ergibt sich für das Feld des Ethischen, d. h. den Bereich der Verwirklichung von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins: Gottes Wille in bezug auf menschliches Handeln ist ein Handeln aus Liebe; „denn der liebende Mensch tut als Liebender genau das, was gut zu heißen verdient“.⁴⁸ Von daher kann Augustin formulieren: „Liebe, und tu dann, was du willst!“⁴⁹

Dieser Wille Gottes, das Handeln aus Liebe, ergeht im Gesetz als Forderung an den Menschen. Ist jedoch in der Forderung nicht bereits auch ein Können beschlossen, so ist gerade bei der Liebe deutlich: Mit der Forderung zur Liebe, ist die Ermöglichung, auch lieben zu können, keinesfalls gegeben. Liebe kann überhaupt nicht gefordert werden, zur Liebe muß man befreit werden.

(3) Liebe richtet sich immer auf ein anderes Subjekt, insofern die Liebe an dem Wohlergehen eines anderen Subjektes interessiert ist.⁵⁰ Gehört es wesensnotwendig zu einer Handlung, daß sie intentionalen Charakter besitzt,⁵¹ so heißt dies: Die Intention einer Handlung aus Liebe besteht in der Schaffung und Bewahrung des Wohlergehens des geliebten Subjektes. Befreiung zur Liebe bedeutet damit nichts anderes, als es der Person zu ermöglichen, die Intention ihrer Handlungen auf das geliebte Gegenüber zu richten.

(4) Hat die protestantische Ethik zu zeigen, daß durch den Glauben das Gesetz erfüllt wird, so hat sie zu zeigen, daß durch die Ethosgestalt des Glaubens

⁴⁵ Daß das Feld des Ethischen aus der Perspektive des Glaubens in anderer Weise wahrgenommen werden könnte als der Bereich der (unbedingten) Forderung und des (unbedingten) Sollens, scheint in der protestantischen Ethik von *Wilhelm Hermann* (Ethik, Tübingen ⁵1913, bes. 170 f) bis zu *Dietz Lange* (Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis, Göttingen 1992, bes. 443 ff) nicht als Möglichkeit in den Blick zu kommen.

⁴⁶ Zur Bedeutung der Liebe für das christliche Ethos vgl. den instruktiven Aufsatz von *Michael Wolter*, Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit, in: *Wolfgang Härle/Reiner Preul* (Hg.), *Woran orientiert sich Ethik?*, MJTh 13, Marburg 2001, 61–90. Wolter macht deutlich, daß die ethische Identität der entstehenden christlichen Gemeinschaft nicht in einem Kanon von institutionalisierten Handlungen bestand, sondern in der Liebe, die in je unterschiedlichen Handlungen verwirklicht werden konnte.

⁴⁷ *Eberhard Jüngel*, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus. Eine biblische Meditation, in: *ders.*, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. Theologische Erörterungen 1*, München ²1988, 234–245, 242.

⁴⁸ *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 3*, München 1990, 90–109, 106.

⁴⁹ Augustinus, In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem VII, 8; SC 75, 328.

die Person befähigt wird, die Intention ihres Handelns auf das Wohlergehen des Gegenübers zu richten. Dies heißt – gemäß der Ethosgestalt des Glaubens – u. a. zu zeigen, inwiefern das Vertrauen auf die göttliche Gabe zu einer solchen *Gelassenheit* befähigt, die es dem Mensch ermöglicht, die Taten der Liebe zu wagen, ferner zu beschreiben, inwiefern das Handeln aus Liebe auf einen *befreiten* Blick auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins angewiesen ist, und schließlich einer solchen *Wahrnehmung der Gegenwart* und der in ihr gegebenen Möglichkeiten und Chancen des Handelns bedürftig ist, „die sich „lesst begnu(e)gen an dem das fur handen gegenwertig ist“⁵², so daß – wie in der Erzählung vom barmherzigen Samariter – die konkrete Not des anderen als Möglichkeit zur Gestaltung erkannt wird.

Die Ethosgestalt des Glaubens befreit daher aus dem Grund zu einer „Existenz in der Liebe“, insofern sie der Person überhaupt erst ermöglicht, das Wohlergehen des anderen zur Intention des eigenen Handelns zu machen.

(5) Von hier aus zeigt sich abschließend, warum der *tertius usus legis* mit Nachdruck abzulehnen ist: Ist die Anklage die ursprüngliche und eigentliche Intention des göttlichen Gesetzes, dann läßt sich das Gesetz, der Wille Gottes als Forderung, losgelöst von dieser ihr zugemessenen Funktion nicht denken. *Lex semper accusans!* – Das Gesetz klagt immer an! Die Rede von dem *tertius*

⁵⁰ Gerade die Tatsache, daß sich die Liebe immer auf ein anderes Subjekt richtet, an dessen Wohlergehen sie interessiert ist, verbietet m. E. den Versuch, die theologische Ethik einseitig an einer Theorie der sozialen Institutionen auszurichten (gegen *Herms*, Grundzüge [s. Anm. 6], *Stock*, Theologie [s. Anm. 36], 336 f). Damit ist keineswegs bestritten, daß der Glaube auch zu einer Kritik an den sozialen Institutionen führen kann. Die von *Stock* und *Herms* vorgenommene einseitige Orientierung der Ethik an einer Theorie der sozialen Institutionen scheint jedoch drei korrespondierende Punkte zu vernachlässigen: Zum einen droht sie, die individuelle ethische Perspektive auszublenden. Daß das christliche Ethos als ein Ethos der Liebe *primär* auf ein anderes (konkretes) Subjekt ausgerichtet ist (wobei freilich sekundär auch die Frage nach einer wünschenswerten Gestalt sozialer Institutionen auftaucht), wird nicht zur Geltung gebracht. Vielmehr erscheint das Interesse des Glaubens als ein solches, das primär auf die sozialen Institutionen gerichtet ist. Zum anderen verleitet diese Orientierung dazu, „jene Aufgabe zu versäumen, die der theologischen Ethik zuerst und vor allem aufgegeben ist, nämlich das christliche Ethos für die Gegenwart auszulegen“ (*Johannes Fischer*, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart u. a. 2002, 69). Damit zusammenhängend ist schließlich zu bedenken, daß wenn das Interesse des Handelns das Wohlergehen des anderen ist, sich der Handelnde unmittelbar dem Anruf der Wirklichkeit öffnen und ihm entsprechen muß (vgl. hierzu *Michael Roth*, Die Seelsorge als Dimension der Ethik. Überlegungen zur seelsorgerlichen Struktur der Ethik, PTh 92 (2003), 319–333, 329 f). Die einseitige Orientierung an Fragen der Gestaltung von sozialen Institutionen scheint das Subjekt von dem Anruf der (konkreten) Situation zu dispensieren. Ist daher das christliche Ethos zu beschreiben als ein aus der konkreten Begegnung menschlicher Subjekte im gegenwärtigen Erleben erwachsendes, so ist das Anliegen, die Ethik als Theorie der sozialen Institutionen zu entwerfen, als ein Versuch zu deuten, von diesen beiden grundlegenden und unverzichtbaren Charakteristika des christlichen Ethos (*Ausrichtung auf das konkrete Subjekt in der Gegenwart*) abzulenken.

⁵¹ Vgl. hierzu *Christoph Schwöbel*, Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben, in: *Wolfgang Härle/Reiner Preul* (Hg.), „Vom Handeln Gottes“, MJTh 1, Marburg 1987, 56–81.

⁵² WA.DB 10 II, 106,9.

usus legis überspielt die entscheidende Pointe, daß aus dem Glauben kein Tun erwächst, das einem Sollen gerecht zu werden sucht, sondern eine Haltung, die sich der Erfahrung des Freispruchs Gottes verdankt und das menschliche Handeln in einer Weise befreit, daß es dem göttlichen Willen zu entsprechen vermag.

Privatdozent Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn
E-Mail: m.roth@uni-koeln.de

Luther und Bach

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 11. bis 13. März 2004 in Hamburg

Von Christian Leu

Unter den Seminartagungen der Luther-Gesellschaft sei diese „das bisher größte Wagnis“ gewesen, gab der Erste Präsident der Gesellschaft, *Johannes Schilling*, am Anfang zu verstehen – und ergänzte erleichtert bei seinem Resümee nach dem letzten Vortrag, das Wagnis sei gelungen. An zwei Tagen waren sieben Veranstaltungsorte aufzusuchen; in vier verschiedenen Gaststätten wurde gegessen; alle Wege kreuz und quer durch die Innenstadt Hamburgs waren zu Fuß zurückzulegen – und es gab keine Verzögerungen, geschweige denn daß Teilnehmer auf der Strecke geblieben wären. Den für Vorbereitung und Durchführung des Seminars Verantwortlichen ist hohes Lob zu zollen; ihnen sei hiermit ein herzlicher Dank ausgesprochen.

Begonnen wurde in den Räumen der Katholischen Akademie Hamburg, die – ebenso wie das Gemeinschaftswerk Hamburger Hauptkirchen – Mitveranstalter war. Grußworte des Hamburger Erzbischofs *Werner Thissen* sowie der evangelisch-lutherischen Bischöfin für den Sprengel Hamburg, *Maria Jepsen*, zeigten, welche Aufmerksamkeit kirchenleitende Stellen beider großer Konfessionen einer Tagung zum Thema „Luther und Bach“ – und der veranstaltenden Luther-Gesellschaft – zu widmen bereit waren.

In seinem Eröffnungsvortrag zu „Luthers Verständnis der Musik als Kunst und Gottesgabe“ zeichnete *Johannes Schilling* ein anschauliches Bild von Luthers oft geäußerter Wertschätzung der Musik gerade auch im Blick auf ihre Funktion zur Befestigung des Glaubens im Menschenherzen. Der Referent stellte mit Worten, Bildern und Tonbeispielen Luthers Musikauffassung und sein Musizieren und Komponieren vor. Der Reformator hat nicht nur zu etlichen der von ihm gedichteten Lieder eigene Melodien geschaffen; auch ein mehrstimmiger Satz aus seiner Feder ist überliefert. So erklang, vermutlich zum ersten Mal im Vortragssaal einer Katholischen Akademie, Luthers Wahlspruch von ihm selbst vertont: „Non moriar, sed vivam et narrabo opera domini“ (Ich werde nicht sterben, sondern leben und die Werke des Herrn verkündigen).

Nach einem Rundgang durch Hamburgs Altstadt traf man sich zum Abendessen in einem der vielen Hamburger Restaurants mit historischem Flair; danach stand in der Hauptkirche St. Petri der Vortrag des Kieler Musikwissenschaftlers *Siegfried Oechsle* auf dem Programm. Er stellte unter der Seminarüberschrift „Luther und Bach“ vielschichtige „Überlegungen zu einem alten Thema“ an, die in der Frage nach dem Verhältnis von Selbst- und Fremdbezüg-

lichkeit in Kunst und Glaubenslehre gebündelt wurden. Oechsle gab zunächst einen Rückblick auf die gegensätzlichen Deutungen von Luthers und von einem „lutherischen“ Musikverständnis. Die Parole der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, die Musik sei an die Wortverkündigung gebunden und sei deren Dienerin, erfuhr in den achtziger Jahren radikalen Widerspruch in der Hervorhebung des autonomen Wertes der Musik. Für Luther verkündige die Musik selbständig und sei auf ihre Weise Geschöpf, das Gottes Wirken in der Welt bezeuge. Auch bei Bach sei – freilich nicht im Sinne der Moderne – eine Autonomie der Musik zu beobachten, wobei unbestritten bleibe, daß im Zentrum seines musikalischen Schaffens die Aufgabe gestanden habe, „das Wort“ auszu-deuten. Fraglich sei indes, ob die seit Albert Schweitzers großer Bach-Monographie gepflegte musikalisch-theologische Figurenlehre, nach der alle musikalischen Figuren Verweisungscharakter haben, dem Sachverhalt gerecht werde. Musik und Text legten sich jeweils selbst aus. Im Sinne der Rechtfertigungslehre Luthers, in der die guten Werke Prüfsteine der Autonomie des Glaubens seien, müsse die Musik als Gottesgabe verstanden werden, die zu wachsen beginne, wenn sie den ihr innewohnenden Gesetzen folge. So erfülle sie auch aufs beste die ihr zugedachten Zwecke, wie Oechsle an der choralgebundenen Musik und den bei ihrer Ausgestaltung sich entwickelnden Formstrategien exemplifizierte. Damit sei die Musik grundsätzlich von der Verpflichtung, die Wortverkündigung mit ihren Mitteln (bloß) zu imitieren, gelöst. Das Geheimnis der Schöpfung könne nicht nachgeahmt, sondern nur immer wieder – u. a. durch die Musik – analog (neu)gestaltet werden. Inwieweit Bach das musiktheologische Konzept Luthers umgesetzt bzw. fortentwickelt habe, wollte der Referent offen lassen. Als Beispiel dafür, daß in Bachs Kompositionen auch deren Rahmenbedingungen reflektiert seien und somit – wie in Luthers Glaubensbegriff – sowohl Selbst- als auch Fremdbezüglichkeit gefunden werde, nannte Oechsle die Einbeziehung der Choralmotette „Erbarm dich mein, du treuer Gott“ als Kontrasubjekt in der Kantate „Aus tiefer Not“ (BWV 38).

Mit einer Andacht in der katholischen St. Ansgar-Kirche (dem sogenannten Kleinen Michel) begann der zweite Seminartag. Er führte die Teilnehmer zunächst zur Ruine der alten Hauptkirche St. Nikolai. Die nach dem großen Hamburger Stadtbrand von 1842 im Stil einer englischen gotischen Kathedrale neu errichtete Kirche war im Feuersturm der Bombenangriffe des Sommers 1943 erneut zerstört worden. Als einzige der vier vom Krieg hart getroffenen Hauptkirchen (St. Petri war vergleichsweise glimpflich davongekommen) hat man die Nikolai-Kirche nicht an alter Stelle wiederaufgebaut, vielmehr im dichtbevölkerten Stadtteil Harvestehude ein neues Kirchengebäude errichtet, das seit 1962 der Gemeinde St. Nikolai als Gotteshaus dient. Hauptpastor *Ferdinand Ahuis* informierte in der unterhalb der Ruine in den ehemaligen Keller-räumen der alten Kirche eingerichteten Ausstellungs- und Gedenkstätte über die wechselvolle Geschichte und das Gemeindeleben von St. Nikolai.

Die Arbeit am Seminarthema wurde fortgesetzt mit einem Vortrag von *Ernst Koch* (Leipzig) zur Bedeutung der Musik für Frömmigkeit und Theologie

des 17. Jahrhunderts. Unter der auf eine Formulierung von Michael Praetorius (1571/72–1621) zurückgehenden Überschrift „... mehr ein Geistlich als Irdisch Wesen“ wurden die zumeist aus Gesangbuchvorreden, Predigten zu Orgelweihen und ähnlicher Literatur der kirchlichen Praxis erhobenen Äußerungen von Theologen und Musikern vorgestellt. Die durchgängige Beziehung der Musik auf Inhalte und Wege des Glaubens kennzeichnet die Einstellung der einschlägigen Autoren. Sowohl das Musizieren selbst als auch die musikalischen Figuren, die unterschiedlichen Stimmlagen und Instrumente, werden zu Gleichnissen und Sinnbildern der himmlischen Gottesverehrung. Musik zum Lobe Gottes kann sich des Beistandes der Engel erfreuen; sie gilt als Vorgesmack der künftigen Vollendung. Damit bestätigt sich sowohl ihre göttliche Herkunft als auch ihr Anspruch, bestimmend auf das menschliche Gemüt zu wirken. Dieser Hochschätzung der Musik entspricht die durchweg geforderte Ernsthaftigkeit des Musiker-Ethos, die anstelle bloßer Kunstfertigkeit als Maßstab für Komponisten und Interpreten genannt wird.

Die Frage, ob die Einschätzungen der Musik in den Zeugnissen des 17. Jahrhunderts so etwas wie einen Konsens darstellen, von dem Bachs Musikschaffen ausgeht, auf dem es aufbaut und von dem es sich abhebt, wurde am Nachmittag einer ersten Antwort zugeführt. In einem „Gesprächskonzert“ an der Arpschnitger-Orgel der Hauptkirche St. Jacobi zeigte Kirchenmusikdirektor *Rudolf Kelber* anhand der Orgelchoräle aus der Clavierübung III (Bearbeitungen zu den lutherischen Kyrie- und Gloria-Gesängen sowie zu den Luther-Liedern über die Katechismus-Stücke), daß und wie Bach in kreativer, dabei methodisch nachvollziehbarer Weise die teilweise vorgegebene Sprache der musikalischen Figuren benutzt und weiterentwickelt. Der Hamburger Jacobi-Kantor machte an ausgewählten Beispielen deutlich, daß sein „Beinahe-Vorgänger“ (Bach hatte sich 1720 vergeblich um das Amt beworben) bei den Choralbearbeitungen nicht nur auf die Liedtexte eingeht, sondern auch die zugrundeliegenden biblischen Texte sowie die Formulierungen der Liturgie und des Katechismus interpretiert.

Am Abend gab *Hans Hirsch*, Mitglied im Direktorium der Neuen Bach-Gesellschaft, einen kommentierenden Überblick über das Programm des 79. Bach-Festes im Herbst 2004 in Hamburg. Bei der Vorstellung der einzelnen Werke wies Hirsch darauf hin, daß Bach nicht nur Werke anderer Komponisten bearbeitet habe (Vivaldi, Walther), sondern gelegentlich auch auf eigene Kompositionen zurückgegriffen und diese umgearbeitet und weiterverarbeitet habe.

Nach diesem reich gefüllten Seminar-Tag war von den fünf Hamburger Hauptkirchen nur St. Katharinen noch nicht als Veranstaltungsort genutzt worden. Das wurde am Samstagvormittag nachgeholt; die Andacht und das Schlußwort des Präsidenten der Luther-Gesellschaft in der kalten Kirche umrahmten den im angrenzenden Saal gehaltenen Schlußvortrag, in dem der Präsident der Neuen Bach-Gesellschaft, *Martin Petzoldt* (Leipzig), „Bachs Interesse an Luthers Schriften“ nachging. Die frühe Bekanntschaft Bachs mit Luthers Liedern und Katechismustexten ist schon für die frühen Lebensphasen in Ei-

senach, Ohrdruf und Lüneburg nachweisbar. In der Nachlaß-Bibliothek des Leipziger Thomas-Kantors findet sich neben Gesangbüchern mit Lutherliedern auch der mit biblischem Material und differenzierenden Fragen angereicherte, Luthers Lehrbüchlein vertiefende Dresdner Katechismus von 1688. Unter den 52 Titeln theologischer Werke sind die achtbändige Jenaer Ausgabe von Luthers Schriften (1555 bis 1558 erschienen) und die zehnteilige, in sieben Bänden erschienene Altenburger Ausgabe (1661–1664), außerdem eine dreibändige Ausgabe von Luthers Psalmenkommentar sowie Ausgaben der Hauspostille und der Tischreden. In der heute in St. Louis (USA) befindlichen, von Abraham Calov 1681 mit Kommentaren aus Luthers Schriften herausgegebenen, dreibändigen Bibel-Ausgabe aus Bachs Besitz lassen sich Spuren intensiver Benutzung feststellen, die zum Teil bis in dessen letztes Lebensjahrzehnt reichen.

Mit Petzoldts Referat, in dem, quasi nebenbei, auf unterhaltsame Weise die streitbaren Wittenberger Theologen Abraham Calov (1612–1686) und Johann Friedrich Mayer (1650–1712) vorgestellt wurden – Mayer wirkte von 1686 bis 1701 als Hauptpastor an St. Jacobi in Hamburg, davon die meiste Zeit außerdem noch als Professor in Kiel – wurde am Ende des Seminars ein weites Feld für künftige theologische und musikwissenschaftliche Studien aufgewiesen und umrissen. So wird das Thema „Luther und Bach“ auf der Tagesordnung bleiben – gewiß auch bei der Luther-Gesellschaft. Das überaus große Interesse an diesem Seminar – die Teilnehmerzahl lag kontinuierlich über 100 –, mit dem die Gesellschaft gezeigt hat, daß sie ihrem Nachkriegssitz Hamburg auch nach der Rückkehr zum Gründungsort Wittenberg verbunden bleiben will, ist Beweis genug, daß in Theologie und Kirche, aber auch in mehr oder weniger säkular geprägten Kreisen der Gesellschaft vom Theologen des 16. Jahrhunderts wie vom Musiker des 18. Jahrhunderts immer noch Gewinn für Geist und Gemüt erhofft und erwartet wird.

Pastor Christian Leu, Sophienring 19, 38667 Bad Harzburg

Béatrice Acklin Zimmermann: Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismuskonzeption, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2004, 301 S. – ISBN 3-87476-447-8.

Diese Habilitationsschrift aus Fribourg will dem ökumenischen Dialog zweifach dienen (Einleitung: 15–53), indem sie eine Methode Otto Hermann Peschs (46 f.) aus dem katholisch-lutherischen auf den christlich-jüdischen Dialog anwendet: Zwei Hauptteile bringen Luthers (55–152) und Abaelards (153–223) Gesetzesverständnis in direkten Austausch, da sie sie unter denselben, von Luther entlehnten Aspekten darstellen. Der systematische Schlußteil (225–270) bezieht dies dann auf die beiden Dialogschauplätze.

Unter vielen Übereinstimmungen Luthers mit Abaelard (226–229) wie der Heilsinsuffizienz, ja der Unheilswirkung des Gesetzes, aber auch der Notwendigkeit guter Werke für den Glauben scheint für Vfn. die „zentrale Bedeutung des Inneren des Menschen für die Erlangung des Heils“ (258; vgl. 227) herauszuragen. Auf das Innere akzentuiert sie sowohl Luthers Gesetzesdialektik, daß selbst menschliche Erfüllung des Gesetzes nicht „ohne innere Vorbehalte und ohne äußere Zwänge, allein aufgrund der Liebe zu Gott“ geschehe (65), als auch Abaelards Lehre, daß die Werke moralisch „indifferent“ (187) seien und nur ihre inneren „Beweggründe“ (189) gerecht machen, d. h. die durch Gottes Liebe „entflammte“ (215) Liebe zu Gott. Freilich sehe Luther die Innerlichkeit im Glauben, Abaelard aber in der „richtigen Gesinnung“ (207), so daß für diesen

das Gesetz „überwundenes Stadium“ (183) sei, für jenen aber bleibende „Existenzdialektik“ (141).

Steht nun jenes Innerlich – Äußerlich „im Zentrum“ von Luthers und Abaelards Theologie, dann auch die Abwertung des Judentums als äußerliche Frömmigkeit (248 bzw. 246). Vfn. will daher das „Konkurrenzverhältnis von äußerem und innerem Menschen“ (262) für den christlich-jüdischen Dialog ganz aufgeben, so daß ihr systematischer eigentlich ohne den theologiegeschichtlichen Teil auskommt und vielmehr vage (266 Anm. 114) auf die exegetische „New Perspective on Paul“ zurückgreift.

Vfn. nutzt somit ihren Ansatz, den scholastisch-reformatorischen Dialog für den christlich-jüdischen fruchtbar zu machen, kaum. Ergiebiger sind ihre Fragen an jenen Dialog: das sola fide im 12. Jh. (234), die Frage nach Sündenerkenntnis (233!), d. h. nach Demut und Glaube (134!), bei Luther. Vor allem der Lutheranteil hat mehr Potential als seine Akzentuierung auf Innerlichkeit ausschöpft.

Henning Theißen

Das Geheimnis der dunklen Truhe. Geschichten aus Martin Luthers Leben, hg. von Ute Gause, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 227 S. – ISBN 3-374-02161-1.

Während eines Besuches bei ihrem Großvater entdecken zwei Teenager unter dem Fußboden im Speicher eine alte Truhe. Sie enthält einen Stock, drei Kupfermünzen, zwei Stiefel, eine Gänsefeder, einen Bierkrug, ein Tuch, ein Lesezeichen

und einen Brief, die sich unseren beiden Detektiven bald als früher Luther zugehörig erweisen und ihnen bei nächtlichen Besuchen das Wichtigste aus dem Leben und Wirken des Reformators erzählen.

Das für Kinder und Jugendliche bestimmte und in deren Stil und Redeweise lebendig gestaltete Buch entspringt einem Seminar für Lehramtsstudierende, dessen Teilnehmer die acht Hauptkapitel in verschiedener Form verfaßt haben. Von Kapitel 2 abgesehen (Tetzel hat seinen Ablass nie in der Wittenberger Schlosskirche verkaufen dürfen), entspricht der Inhalt aufs Ganze gesehen der geschichtlichen Wirklichkeit, ohne heiklen Fragen (Die Auseinandersetzung mit den Täufern Kap. 6; Luther und die Juden Kap. 7) auszuweichen. In Kap. 8 gibt ein „Brief“ Katharina Luthers eine gelungene Zusammenfassung von dem, was man als Teenager von der Reformation und vom evangelischen Glauben wissen muß.

Ob die Rahmengeschichte mit dem mürrischen Urgroßvater und Bücherwurm und dessen lieber Haushälterin dazu beiträgt, das Interesse von Jugendlichen für das Buch zu wecken, ist für einen Rezensenten aus Frankreich schwer zu beurteilen.

Albert Greiner

Bucer zwischen Luther und Zwingli. Hg. von Matthieu Arnold und Berndt Hamm, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, VIII, 167 S. – ISBN 3-16-147763-4 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, 23).

Das Buch ist „Frucht eines ebenso inspirierenden wie erfreulichen deutsch-französischen Zusammenwirkens“ seitens der aus Straßburg und Erlangen stammenden Editoren der Korrespondenz Bucers. In acht Beiträgen wird die Theologie des

Straßburger Reformators interpretiert. Diese Interpretation ist freilich recht unkritisch; das zeigt sich schon daran, daß erneut darauf hingewiesen wird, in Marburg habe man sich 1529 „über 15 Punkte (sic!) einigen“ können, „aber nicht über die Auffassung des Abendmahls“. Der „andere Geist“ der Oberdeutschen und Schweizer wird jedoch nicht benannt. Dieser zeigt sich auch darin, daß Bucer in seiner Theologie „der Verwirklichung der Pflichten der Liebe einen höheren Stellenwert als den dogmatischen Wahrheiten“ einräumte. Das gilt gerade auch für seine Abendmahlslehre, die im Mittelpunkt des Sammelwerkes steht. Für ihn handelte es sich lediglich um „Worte“, um die man sich stritt, nicht um die Sache: „Er war vom Unionsgedanken beseelt“, die Einheit ging ihm über alles. Wichtiger als die „leibliche Realpräsenz Christi“, die er wie Zwingli ablehnt, ist für ihn die „Frage nach der Tragfähigkeit christlicher communio“. Er hält Christus „ipse“ im Abendmahl durch den Hl. Geist für gegenwärtig „non tantum Deus, sed tantum homo“. Er spiritualisiert also das Sakrament. Daß er dabei seiner Zeit weit voraus war und sich auf der Erkenntnisebene bewegte, die im 20. Jahrhundert tragend wurde, ist eine sehr einseitige Behauptung. Andererseits wird deutlich, wie sehr sich Bucer von der via moderna (Biel) löst und dem Einfluß der via antiqua (Thomas von Aquin) verhaftet bleibt.

Weitere Themen sind Bucers und Luthers Schau des Augsburger Reichstages 1530, seine Haltung im Bilderstreit, seine Haltung in den Religionsgesprächen 1540/41 und „Bucers Porträt in Luthers Tischreden“. Insgesamt wird erstaunlich deutlich, wie nahe Bucer Zwingli steht und wie groß sein Abstand zu Luther ist. Das gilt vor allem im Hinblick auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Er will nichts wissen von einer „christlichen Freiheit“ bei äußerlichen Dingen: „Und ist nichts, das man sagen

wil, die Bilder seien der Leyen Bibel“. Andererseits ist er den Altgläubigen „fast bis zur Selbstaufgabe entgegen(ge)kommen“, so daß Contarini meinte, er sei für die römische Kirche zurückgewonnen.

Karl-Hermann Kandler

Rudolf Hermann-Erich Seeberg. Briefwechsel 1920-1945. Hg. von Arnold Wiebel, Frankfurt am Main: Peter Lang 2003, 431 S. – ISBN 3-631-50726-7 (Greifswalder theologische Forschungen Bd. 7).

Hermann (1887-1962) und Seeberg (1888-1945) lernten sich 1919 in Breslau kennen und schätzen. Während Seeberg rasch Karriere machte (1920 ordentlicher Professor in Königsberg), erhielt Hermann erst 1926 einen Ruf nach Greifswald. Dafür hatte sich offenbar sein Freund Seeberg eingesetzt, der in das preußische Kultusministerium hinein gute Beziehungen hatte. Hermann dankte ihm dies auch in den Jahren, in denen ihre politischen Meinungen erheblich divergierten. Hermann wurde Pate eines Sohnes Seebergs und Frau Hermann Patin einer Seebergschen Tochter. Die persönlichen und beruflichen Kontakte blieben und nahmen sogar gegen Ende des Zweiten Weltkrieges zu. Hermann hielt seinem Freund die Trauerrede im März 1945, nachdem er nur mit größter Mühe die Entfernung von Greifswald nach Ahrenshoop hatte überwinden können. 1948 wies er zu Seebergs 60. Geburtstag auf den Verstorbenen hin in einer Zeit, in der dieser sonst weitgehend einer *damnatio memoriae* anheimgefallen war.

Der Briefwechsel gewährt sehr persönliche Einblicke in beider Denken und Leben. So meinte Seeberg 1921, in Königsberg sei „unter den Theologen ... buchstäblich keiner, von dem ich etwas habe“. Er nutzte dann auch die Gelegenheit, 1924

nach Breslau zurückzukehren, wo beide zwei Jahre lang trotz unterschiedlicher Positionen an der Fakultät gut miteinander auskamen. Über Martin Luther und auch über philosophische Fragen tauschten sie sich aus. Obwohl sie offenbar sehr unterschiedlichen Temperaments waren – Seeberg stets zu neuen Kontakten geneigt, Hermann dagegen zurückhaltend –, bewährte sich ihre Freundschaft.

1933 informierten sie sich gegenseitig über die neue kirchliche und universitäre Situation. Während Hermann meinte, die Deutschen Christen seien als eine Gruppe in der Kirche wichtig, jedoch ihr „Herrschafts- und Absolutheitsanspruch“ wirke „kirchentrennend“, schrieb Seeberg am 10. April 1933: „Hier [bei den Deutschen Christen] fehlt jegliche Theologie.“ Dann trete er „schon eher in die NSDAP“ ein, was er auch tat. Er berichtete von der Rettung der jüdischen Professoren der Berliner Universität, an der er seit 1927 arbeitete. Aber nicht durch den Widerstand der Universität war diese Rettung möglich, sondern weil die Betroffenen als „Frontsoldaten“ oder als bereits seit 1914 dort Lehrende nicht entlassen wurden. Im Mai 1933 schrieb Seeberg: „wenn man, weil man ein Rolle im Neuen spielen möchte, gegen das Alte mitwettert und unwahrhaftig dabei wird, so wundere ich mich nicht, wenn die Hochschulen umfallen wie Kartenhäuser“. Seine eigene Lage sah er in dieser Zeit „als bedroht an“. Einen Monat später lobte er die Mitglieder des Berliner Evangelischen Oberkirchenrats, die „mit Ehren abgegangen“ seien. Aber zugleich kritisierte er heillosig: „Was gefehlt hat, ... ist der offene Widerstand. Es hätte sofort die alte Kirchenregierung als die legale ... sich etablieren müssen Das ... ist nicht geschehen, und damit ist ... der entscheidende Zeitpunkt für den Widerstand versäumt. Auch an eine freie Kirche glaube ich nicht mehr.“ Seeberg erzwang sich in den Elfenbeinturm der Wissenschaft zurückzuziehen. Aber das

gelang ihm nicht auf Dauer. 1934 beteiligte er sich an einem unterwürfigen Schreiben evangelischer Theologen an Hitler (was Hermann nicht tat) und erhielt wieder (vor allem) wissenschaftspolitischen Einfluß.

Gegen Ende des Krieges korrespondierten sie über eine Lutherausgabe zu dessen 400. Todesjahr 1946, die Hermann herausgeben sollte. Man erfährt, daß dafür der Neutestamentler Ernst Lohmeyer eine Übersetzung von Luthers Römerbriefvorlesung erstellt hat, die aber wohl verlorengegangen ist. Der Plan ließ sich wegen der Kriegs- und Nachkriegssituation nicht verwirklichen. 1944 ist Seeberg „ständig von Krankheit heimgesucht“ und stirbt am 26. Februar 1945. Der Briefwechsel ist zwar nicht vollständig erhalten, kann aber jetzt in einer sorgfältigen Edition studiert werden. Hermanns Traueransprache wurde verdienstvollerweise hinzugefügt. Ein Personenregister und Biogramme der in den Briefen Erwähnten erleichtern den Zugang zum Werk.

Gerhard Müller

Axel Wiemer: „**Mein Trost, Kampf und Sieg ist Christus**“. Martin Luthers eschatologische Theologie nach seinen Reihenpredigten über 1 Kor 15 (1532/33), Berlin: Walter de Gruyter 2003, 280 S. – ISBN 3-11-017519-3 (Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 119).

Axel Wiemers Dissertation, die 2001 von der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen angenommen worden ist, gibt eine Interpretation von Luthers 17 Predigten zu 1 Kor 15 (1532/33) mit dem Ziel einer systematisch-theologischen Entfaltung der Eschatologie Luthers in ihrer Verschränkung mit der Rechtfertigungslehre.

Zunächst klärt W. die Grundentscheidungen der Theologie und Eschatologie

Luthers: Wort und Glaube sowie Lehre als „gläubiges Denken“ und „Sprache des Glaubens“. Es folgt die materiale Explikation der Eschatologie nach dem Glaubensartikel von der Auferstehung der Toten: Die Auferstehung Jesu Christi und der Christen, die vergehende Welt, das Ende und die Fülle: der Anbruch des offenbaren Reiches Gottes, die Verwandlung des Leibes, das Leib-Seele-Problem, Gott alles in allem, Ausmalungen der Auferstehungserwartungen, Lohn des Gehorsams, die Niederlage aller Feinde, der Tod des Todes. Schließlich bedenkt der Teil „Das Leben und der Tod im Leben der Ungläubigen und der Gläubigen“ die Frage nach dem der Lehre entsprechenden Leben: Die doppelte Umkehr, Perversion und Restitution der Schöpfung als Schlüssel für Luthers Sicht des menschlichen Lebens, ‚Vorkehrung‘: Das Leben und der Tod im Leben der Ungläubigen, ‚Umkehrung‘: Das Leben und der Tod im Leben der Gläubigen: das Leben der Gläubigen in der Anfechtung, das Gehaltensein durch den einzigen Trost im Glauben, die Lebensgestaltung der Gläubigen, die Osterfreude als Grundton des Lebens der Gläubigen.

Der Leser braucht Muße und Ruhe, um die andringenden Interpretationen der Predigtreihe über 1 Kor 15 des existentiell denkenden Predigers und Theologen Luther reflektierend nachzuvollziehen, zu sich sprechen und auf sich wirken zu lassen. Treffend ausgewählte Kurzzitate aus Luthers Predigten, die W. den einzelnen Abschnitten voranstellt, helfen die theologische Tiefendimension zu erfassen; in der Korrespondenz von Verheißung und angefochtenem Glauben spricht sie als Trost und Trotz (244 ff.), als Gewißheit und Freude den Hörenden existentiell an.

In dem alle Menschen angehenden Zusammenhang von „Heil und Sterblichkeit“ gilt dies damals wie heute. Treffend stellt W. fest: „Christlicher Glaube, christliche Lehre und christliches Leben lassen sich nach Luther ohne die Erwartung der Auferstehung der Toten zu einem Leben

im Angesicht Gottes nicht entfalten“ (2). Das hat W. mit seiner Interpretation der Auferstehungspredigten Martin Luthers über 1Kor 15 in gelungener Weise deutlich gemacht.

Michael Plathow

The Reformation Theologians. An Introduction to Theology in the Early Modern Period. Ed. by Carter Lindberg, Oxford/Malden, Mass.: Blackwell 2002, XIII, 396 S. – ISBN 0-631-21838-6 (geb.) bzw. 21839-4 (Paperback).

Dieser Band ist der dritte in einer Reihe „The Great Theologians“, von der die Bände über „The Modern Theologians“ und „The Medieval Theologians“ bereits erschienen sind; „The Pietist Theologians“ und „The First Christian Theologians“ stehen noch aus. Von „The Modern Theologians“ gibt es auch bereits eine deutsche Ausgabe (Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Hg. von David Ford. Deutsche Ausgabe ediert und übersetzt von Christoph Schwöbel. Paderborn u. a. 1993). In Deutschland haben wir an vergleichbaren Werken Martin Greschats „Gestalten der Kirchengeschichte“, die „Katholische(n) Theologen der Reformationszeit“ sowie neuerdings eine Reihe in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, aus der der Band „Theologen des 16. Jahrhunderts“ unlängst in dieser Zeitschrift besprochen wurde (Luther 74, 2003, 101 f.).

Unter fünf Rubriken werden „Humanist“ (Lefèvre d'Étaples, Erasmus), „Lutheran“ (Luther, Melancthon, Flacius, Argula von Grumbach, Rhegius, Brenz, Chemnitz), „Reformed“ (Zwingli, Bullinger, Calvin, Peter Martyr Vermigli, Beza, Katharina Schütz Zell, Cranmer, Hooker), „Roman Catholic“ (Cajetan, Morus, Ignatius von Loyola, Theresa von Avila) und „Radical“

(Karlstadt, Müntzer, Schwenckfeld, Menno Simons) „Theologians“ behandelt; eine Einleitung und ein Beitrag „Trajectories of Reformation Theologies“ des Herausgebers, der an der School of Theology der Boston University lehrt, rahmen die einzelnen Darstellungen ein. Diese sind in der Regel von guten bzw. hervorragenden Kennern geschrieben; unter ihnen befinden sich zahlreiche deutsche Verfasser, die z. T. selbst zum Stand der Forschung erheblich beigetragen haben.

Die Auswahl der 23 Theologen und zwei „Theologinnen“ läßt Fragen offen. Für Bucer und John Fisher fanden sich nach Absagen der ursprünglich vorgesehenen Autoren rechtzeitig keine Bearbeiter mehr. Unter den lutherischen Theologen vermißt man Bugenhagen – sollte er als Theologe, nicht nur als Verfasser von Kirchenordnungen und „Organisator“ der Reformation, nicht einmal eine entsprechende Würdigung erfahren? Ob Argula von Grumbach nun in allen Sammelwerken als Vertreterin einer evangelischen Laientheologie figurieren muß, ist mir zweifelhaft; sie ist freilich besser erforscht als andere mögliche Konkurrent(inn)en. Luther ist von Oswald Bayer dargestellt. Unter dem Leitgedanken der *promissio* wird hier in großer Dichte Luthers Theologie zusammengefaßt; ausführlich hat Bayer seine Gedanken unlängst in seinem gleichnamigen Buch ausgeführt. – Insgesamt wird an der Auswahl der behandelten Gestalten neuerlich erkennbar, in welchem Maße die Reformation auch ein deutsches Ereignis mit weltweiten Wirkungen gewesen ist.

Das Buch ist, was man im Englischen ein „Companion“ nennt; englischsprachige Leser werden in die Theologie der Reformatoren eingeführt, in einer Weise, wie man es sich nur wünschen kann. Lindberg skizziert in seinem Nachwort Wirkungen reformatorischer Theologie und weist darauf hin, daß die Theologen der Reformation immer wieder als „compass points“ für die Theologen späterer Zeiten dienen.

So könnte diese „Introduction“ auch deutschen Lesern ein guter Begleiter sein.

Johannes Schilling

Reformation und Recht. Festgabe für Gottfried Seebaß zum 65. Geburtstag, hg. von Irene Dingel, Volker Leppin und Christoph Strohm, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002, 328 S. – ISBN 3-579-05386-8.

Der Aufsatzband ragt über die üblichen Festschriften heraus, weil in ihm verschiedene Wissenschaftler das Lebensthema von Gottfried Seebaß bearbeiten. Herausgekommen ist dabei eine kleine Rechtsgeschichte des Protestantismus. In einem ersten Teil („Reformation und Recht – Norm und Dissent“) werden die Begriffe natürliches Recht bei Luther (*Eckehart Stöve*) und göttliches Recht bei den Woringener Bauern (*Peter Blickle*) herausgearbeitet. Der Aufsatz von *Horst Rabe* zeigt, wie man sich in der Reformationszeit langsam vom radikalen Ketzerecht abwendet. *Werner O. Packull* geht auf die Bekennennisbildung bei den hutterischen Täufern ein und arbeitet deren anwendungsorientierte Theologie heraus.

Der zweite Teil „Reformation und Recht im Zuge der Herausbildung der Konfessionen“ wird angeführt vom Aufsatz von *Martin Heckel*, der kenntnisreich zeigt, wie das *Ius reformandi* zunächst den Evangelischen, später den Katholiken genutzt hat, ferner wie es nach dem Dreißigjährigen Krieg zu einer Unterscheidung von Staatsregiment und Kirchenregiment gekommen ist. Scharfsinnig beleuchtet *Heinz Schilling* den Einfluß der Konfessionalisierung auf die Außenpolitik in Europa. *Robert Kolb* bearbeitet das Martyrium des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich im Schmalkaldischen Krieg. Er zeigt, daß Johann Friedrich nach der Rechtsauffas-

sung des Juristen Basilius Monner gegen Karl V. als Tyrannen aufstehen mußte. Den Streit zwischen Melanchthon und Osian-der über die Rechtfertigungslehre behandelt *Heinz Scheible*. Er macht deutlich, daß beide die Wahrheit auf verschiedene Weisen formulieren. *Christoph Strohm* behandelt unter dem Titel „Religion und Recht bei Hugo Donellus“ Beobachtungen zu der Eigenart religiöser Bezüge in der frühen calvinistischen Jurisprudenz. Er zeigt dabei, wie es zu Spannungen zwischen biblischer und römisch-rechtlicher bzw. cicero-nisch-stoischer Rechtsauffassung kommt. *Irene Dingel* widmet sich Katharina von Medici im Spannungsfeld von Religion und Politik, Recht und Macht. Ihre These, daß Katharina, die Verantwortliche für die Bartholomäusnacht 1572, nur um die Aussöhnung der Konfessionen bemüht war, wird nicht jeden überzeugen. Freilich kann der These, daß diese Politik von Katharina bereits in die Moderne weist, nicht widersprochen werden. Interesse weckt der Aufsatz von *Volker Leppin* „Im Schatten des Augsburger Religionsfriedens“: Er widmet sich Vorgängen am Beginn des 17. Jahrhunderts in Pforzheim, die den Juristen Peter Ebert zur Entwicklung eines kooperativen Widerstandsrechts in Religionsdingen veranlaßten.

Der dritte Abschnitt ist dem Themenbereich „Religion und Recht in der Gegenwart“ gewidmet. *Paul Kirchhof* behandelt unter dem Titel „Der Zusammenhalt der Menschen im Prinzip ihrer Würde“ Fragen der Umsetzung der grundgesetzlich garantierten Menschenwürde und der Rolle der Kirchen dabei. Der Aufsatz von *Wilfried Härle* „Kirche, Religion und Recht in reformatorischer Sicht“ zitiert das bekannte Wort Rudolph Sohms: „Das geistliche Wesen der Kirche schließt jegliche kirchliche Rechtsordnung aus.“ Nach großartigen Ausführungen über das reformatorische Rechtsverständnis wird schließlich als Hauptaufgabe Gesellschaftsdiakonie im politischen Bereich gefordert. Daß

dabei die Einhaltung von Religions- und Kirchenrecht notwendig ist, wird zu wenig gewürdigt. *Gerhard Rau* diskutiert das Thema „Mission oder Markt“. Dabei wird deutlich, daß Missionspraxis nach der eigenen Identität fragen läßt. Den christlichen Glauben als Schnäppchen läßt man sich gerne gefallen. Es muß aber gefragt werden: Warum sollen die Menschen an Gott glauben, was ist mit diesem Glauben gemeint?

Ein notwendiges Buch, geeignet für Pfarrer, Theologieprofessoren, Kirchenleitungen, Juristen und alle verantwortlich denkenden Protestanten, weil es den Zusammenhang von Kirche und Recht einschrärf.

Detlef von Dobschütz

Thomas Kaufmann: Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1551/2), Tübingen: Mohr Siebeck 2003, XVIII, 666 S. – ISBN 3-161-148171-2 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 123).

Das vorliegende Buch des Göttinger Kirchenhistorikers wendet sich dem publizistisch singulären Phänomen der im Kontext der protestantischen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg und ihren Folgen (Interim, Reichsacht über die Stadt) ausgebildeten und unter der von den Theologen Magdeburgs im Frühjahr 1550 geprägten symbolischen und (z. B. bei Wilhelm Raabe [3. 9 f.]) auch metaphorisch aufladbaren Sprachfigur „Herrgotts Kanzlei“ (1) zusammengefaßten Magdeburger Publizistik der Jahre 1548–1551/52 als einem „hervorgehobenen Beispiel für die irreduzibel komplexe Verschränkung politischer, theologischer, rechtlicher und sonstiger Faktoren, die die Gestalt, Funktion und lebensprägende Bedeutung der Religion im Reformationsjahrhundert bestimmten“ (VII), zu. Steht der Begriff „Herrgotts Kanzlei“

für den „genuinen und unveräußerlichen Zusammenhang von evangelischem Glaubensbewußtsein und freier öffentlicher Meinungsäußerung mittels des Druckmediums“ (2), so „Magdeburg“ auch als ein „aus den konkreten Konflikten der Jahre 1548–1551 entstandener Symbolname“ im Sinne eines „gedächtniskulturellen Kristallisationspunktes konfessioneller Identität“ (3).

Kaufmanns „dem Interesse an den historischen, theologischen und politischen Bedingungen und Umständen binnenreformatorischer Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse und ihren publizistischen Konkretionen“ entsprungenes, nach eigener Auffassung „nicht leichtfüßig tripelnd[es], sondern, mit der schweren Waffenrüstung wissenschaftlicher Belege armiert[es], wohl ziemlich ‚deutsches Buch‘“ (VIII) wendet sich nach einer Einführung in den Gegenstand der Untersuchung – auch auf Grund einer in Anhang 1 aufgeführten umfangreichen „Bibliographie der zwischen 1548 und 1552 in Magdeburg erschienen Drucke“ – in Kap. 1–3 einer eher analytischen Bearbeitung des Gegenstandes unter den Gesichtspunkten der personellen, infrastrukturellen und institutionellen Rahmenbedingungen des „Projekts der Herrgotts Kanzlei“ und in Kap. 4 ihrer „Praxis“ in Gestalt einiger wichtiger, als „spezifische Sinneinheiten“ verstandener Einzeltexte und Gattungen zu. In Kap. 5 geht es um eine um die Stichworte Wirklichkeitshorizont, Selbstverständnis, Feinde und Geschichte gruppierte „mentale Welt“ der „Herrgotts Kanzlei“, d. h. um eine „Konstruktion der prägenden Motive, der leitenden Grundannahmen, der Deutungsmatrix“, die sich in der Magdeburger Publizistik ausspricht und die eine „eminent religiös bestimmte, theologisch reflektierte und verantwortete Deutungskultur“ repräsentiert, „der gleichwohl nichtreligiöse und nicht-theologische Momente integriert oder anverwandelt sind und die von zeitgenössischen Erfahrungen bewegt

und von apokalyptischen Erlebnissen und Motiven gestaltet und geprägt ist“ (429).

Was den historischen Ort der „Herrgotts Kanzlei“ anbelangt, so macht Kaufmann u. a. auf die apokalyptische Naherwartung der Kanzlisten als „die maßgebliche Voraussetzung ihres Verständnisses der Reformation, die weder ein fortgesetztes ‚Mittelalter‘ noch ein Beginn der ‚Neuzeit‘ war, sondern ein metahistorisches Ereignis inmitten der Zeit“ (489), aufmerksam. Dies ist nicht nur im Blick auf die „periodisierungskonzeptionelle“ Einordnung der Reformation (488) wichtig, sondern auch in politiktheoretischer Perspektive im Sinne einer produktiven Bedeutung der Apokalyptik für das politische Denken im allgemeinen (490). „Die unauflösbare Verschränkung von religiösem und politischem Identitätskampf macht die ‚Herrgotts Kanzlei‘ zu einem Paradigma für die gesellschafts-, sozial- und kulturgeschichtliche Bedeutung der christlichen Religion in der Frühen Neuzeit“ (490). Sie ist in historischer Perspektive mit beiden Tendenzen verbunden: „mit dem Ende der Reformation als heilsgeschichtlichem und dem Aufstieg der Reformation als gedächtniskulturellem Ereignis“ (492).

Alles in allem ein informatives, gründliches, gelehrtes, durch intensives Quellenstudium, hohen Reflexionsgrad und gelehrte Wortwahl bestimmtes, von daher nicht immer leicht zu lesendes Buch, das ich aber nicht nur „Spezialisten“ empfehle!

Karl Dienst

Reinhard Rittner (Hg.): *Was heißt hier lutherisch? Aktuelle Perspektiven aus Theologie und Kirche*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2004, 275 S. – ISBN 3-7859-0900-4.

In dem anzuzeigenden Band dokumentiert der Theologische Konvent Augsburgs

gischen Bekenntnisses Referate seiner Tagungen 2002 in Tabarz und 2003 in Berlin-Spandau. Unter dem Thema „Lutherisches Profil – lutherische Identität“ waren dort renommierte Referenten fast aus dem ganzen theologischen Fächerkanon für die lutherische Theologie zu Wort gebeten worden.

In dem ersten Beitrag gelingt es nun *Klaus Grünwaldt*, unter der Fragestellung „Konfessionalität und Exegese des Alten Testaments“ herauszuarbeiten, wie in der Auslegung der biblischen Urgeschichte bei Gerhard von Rad durchaus lutherische Akzente festzuhalten sind im Gegensatz zur reformierten Sichtweise bei Walther Zimmerli (9 ff.). *Karl-Wilhelm Niebuhr* beschreibt den Weg von Altbischof Ulrich Wilckens als lutherischem Neutestamentler (29 ff.) und dessen jüngste Versuche, den „geistlichen Schriftsinn“ wiederzugewinnen (54). *Heinrich Holze* stellt in seinem Beitrag „Die Alte Kirche im Urteil Martin Luthers“ (56 ff.) heraus, daß für Luther und seine Wahrnehmung der Alten Kirche nicht etwa eine Würde des Alters oder der Geschichte Orientierung und Maßstab waren, sondern ob sie „alle samt Christum predigen vnd treiben“ (80).

Mit dem großen Mecklenburger lutherischen Theologen Theodor Kliefoth beschäftigt sich *Martin Grahl* und stellt dabei heraus, wie sehr Kliefoth sich im 19. Jahrhundert eine Erneuerung der Kirche aus lebendiger Beichte und Absolution erhoffte (87 ff.). *Gunther Wenz* dokumentiert sodann in seinem Beitrag „... der Unterscheid des Gesetzes und Evangelii als ein besonder herrlich Licht“ anhand von Fallbeispielen, welch große Bedeutung die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium der Wittenberger Reformation nicht nur für die Lutheraner des 20. Jahrhunderts hatte.

Da, wie *Corinna Dahlgrün* in ihrem Beitrag herausstreicht (211 ff.), im Kontrast zu mancher reformierten Stimme zum herauszuarbeitenden lutherischen

Profil auch die Musik gehört, legt *Martin Petzoldt* in seinem Beitrag „Musik als Medium lutherischer Frömmigkeit“ (193 ff.) eine Kantate Johann Sebastian Bachs aus, eines Komponisten, dessen „spirituelles Zentrum“ (8) zweifellos im lutherischen Gottesdienst lag. Dahlgrün bekräftigt darüber hinaus – wiederum im Kontrast zu reformiertem Denken – die Bedeutung der Beichte für das Luthertum (227 ff.).

Joachim Track arbeitet in seinem Beitrag „Die lutherische Stimme in der Ökumene“ (234 ff.) zunächst sorgfältig das lutherische Profil aus dem Rechtfertigungsglauben mit Bezug zum Kirchenverständnis heraus (250 ff.). Sodann stellt er den Beitrag des Luthertums zur Ökumene dar, denn die „reformatorische Bewegung hat sich von ihren Anfängen her als ‚ökumenische Bewegung‘ verstanden“ (257).

Mit dem zwiespältigen Verhältnis neuzeitlicher Subjektivität zur lutherischen Rechtfertigungslehre beschäftigt sich *Notger Slenczka* in seinem Beitrag „Luthertum und Neuzeit“ (164 ff.). Er weiß vorzüglich herauszustellen, wie die lutherische Tradition einerseits durch die Unvertretbarkeit des Glaubensaktes eine große Nähe zum Selbstbewußtsein der Neuzeit aufweist (181). Andererseits bestehe aber eine entscheidende Distanz zur Neuzeit dadurch, daß im Rechtfertigungsglauben durch den Glaubenden eine andere Identität – nämlich die Identität Christi – angenommen werden dürfe (187 ff.). Wenn nun auch die hier zutreffend charakterisierte Distanz des Rechtfertigungsglaubens zum Selbstbewußtsein der Neuzeit unüberbrückbar bleibt, wer wollte aber meinen, daß es – zumindest hier in Europa – ein Zurück hinter die lutherisch betonte Subjektivität der Glaubenserfahrung geben könnte?

Wer darum Argumente für die bleibende Bedeutung der lutherischen Tradition in der nationalen und internationalen Ökumene sucht, der findet sie in diesem Sammelband. Es ist diesem Band daher zu

wünschen, daß er viel gelesen wird, denn es geht in ihm um die entscheidenden Elemente christlichen Glaubens.

Andreas Pawlas

Andreas Gößner: *Die Studenten an der Universität Wittenberg. Studien zur Kulturgeschichte des studentischen Alltags und zum Stipendienwesen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2003, 299 S. – ISBN 3-374-02075-5 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte Bd. 9).

Man kann sich dem Werk von Andreas Gößner aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln und mit verschiedenen Erwartungen nähern. Wir fragen nach Anfängen der deutschen Universitätsgeschichte, wir suchen nach den akademischen Wurzeln der ersten, zweiten, dritten Pfarrergeneration, die unter dem Katheder der Wittenberger Professoren saßen. Wir betreiben lokale Kirchengeschichte oder suchen nach den sozialen und wirtschaftlichen Lebensumständen der Studenten: Wie auch immer unser Interesse aussehen mag, in dem Buch von Gößner werden wir tiefgründig und umfassend unterrichtet und belehrt über die „Kulturgeschichte des studentischen Alltags“ und über das „Stipendienwesen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts“ an der Wittenberger Universität. Dabei bleibt der Autor nicht auf den unmittelbaren sächsischen Bereich beschränkt, sondern greift auf die europäische Weite der Studenten zurück. Profunde Quellenkenntnis, sorgfältige Recherche, faßlich-klare Darstellung und umfangreiche Belege runden ein Werk ab, das kaum ebenbürtige Studien an seiner Seite sieht. Der Leser wird informiert, wer die ersten lutherischen Prediger als Studenten waren, woher sie kamen, wovon

sie lebten, welche persönlichen Umstände ihnen Studien, Abschluß und Übernahme in den Berufsalltag ermöglichten, sie begleitet haben.

Drei klar gegliederte Kapitel widmen sich den „Studenten in der Sozial- und Rechtsgemeinschaft der Leucorea“, in sehr umfassender Weise dem Stipendienwesen und abschließend der „Nachhaltigkeit der Beziehungen von Studenten zur Leucorea“, ihrer alma mater. Umfangreiche Listen und Tabellen der Studenten mit Namen, Herkunft, sozialer Verwurzelung und Universitätsabschluß erschließen eine Personengruppe in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die uns sonst nur dem Namen nach bekannt gewesen ist. „Denn auch an den obrigkeitlichen Nachwuchsförderungen außerhalb Kursachsens wird deutlich, wie hoch die Ausbildung der Jugend an der Leucorea angesehen war.“ (29) Wir gewinnen einen Einblick in die komplexen Beziehungen zwischen der Universität, der Wittenberger Bürgerschaft und den Erwartungen der jeweiligen Landesherrn, vor allem des

Kurfürsten. Stipendien und Nachwuchsförderungen verbanden sich mit der Sicherstellung eines loyalen Predigerstandes, so daß man von einer „Pflanzstätte“ sprechen kann, die die landeseigene Elitebildung bewußt artikuliert und fördert. Eine Herausforderung an den Fürsten und die Leitung der alma mater, die je neu und je anders den sich wandelnden Lebensumständen und Erwartungen der Studenten angepaßt wird, wobei man sich von Seiten der Universität beharrlich und zum Teil erfolgreich dem Normierungsdruck des Landesherren widersetzen konnte. „Denn soll man solchen entlaufen, so wird uns nichts überall helfen, denn daß wir Gottes Wort mit Ernst meinen und dasselbe helfen mit allem Fleiß erhalten für uns und unsere Nachkommen, sonderliche durch Erhaltung guter Schulen und Aufziehung der Jugend. Denn das sind die Pflänzlein, dadurch die Kirche Gottes als ein schöner Garten erbaut und fortgebracht wird.“ (164).

Christian Tegtmeier

Kurzanzeigen

Albrecht Steinwachs: *Der Weinberg des Herrn*. Fotografien von Jürgen M. Pietsch, Spröda: edition AKANTHUS 2001, 48 S. – ISBN 3-00-008905-5. Dieses ausgesucht schön gestaltete, mit vorzüglichen Fotografien ausgestattete und gut geschriebene Buch behandelt das Epitaph für Paul Eber von Lucas Cranach d. J., der es nach Ebers Tod 1569 im Auftrag und auf Kosten von dessen Kindern malte. Der Autor, als langjähriger Wittenberger Superintendent mit der Stadtkirche und ihren Kunstwerken wohlvertraut, geht zunächst auf das biblische Bild des Weinbergs ein, stellt es so-

dann in den reformationsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Bannandrohungsbulle Leos X., identifiziert in der Darstellung die Reformatoren im Weinberg und gibt die erläuternden Reimverse der Predella wieder (leider fehlt eine Umschrift der lateinischen Vita Ebers unterhalb desselben). Im Anhang gibt es auch Kurzbiographien der Reformatoren. Das Buch ist auch in einer englischen Ausgabe erschienen (ISBN 3-00-008904-7). – Bei dieser Gelegenheit sei zugleich hingewiesen auf das bereits 1996 im selben Verlag erschienene Bändchen: Ulrich Kalmbach / Jürgen

M. Pietsch, *Der Weinbergaltar von Lucas Cranach d.J. in der Mönchskirche in Salzwedel* (ISBN 3-00-001066-1). Das Salzwedeler Altarbild entstand 1582, auch es enthält in der Predella den dem Wittenberger weitestgehend entsprechenden, am Ende erweiterten erläuternden Text des „Weinbergs“.

Radosť z teológie [Freude an Theologie]. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. ThDr. Igora Kišša [Festschrift für Igor Kišš zum 70. Geburtstag], hg. von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Comenius-Universität Bratislava, Bratislava: Tranoscius 2004, 300 S. – ISBN 80-7140-237-0. Die Festschrift für den Luther- und Comeniusforscher und Systematischen Theologen (* 1932) enthält auch zahlreiche deutschsprachige Beiträge. Hier sei hingewiesen auf folgende Aufsätze: *Günther Gassmann*, Wir sind lutherisch – doch was bedeutet das? Die Frage der lutherischen Identität (87–95), *Martin Hein*, Zwischen Tradition und Neuorientierung: Martin Luther und die Zukunft der Kirche (121–131), *Helmar Junghans*, Martin Luthers Vorstellung vom Gottesdienst (132–147), *Gunther Wenz*, Vom Wesen der Kirche. Aspekte evangelischer Ekklesiologie (252–265). Die Bibliographie des Geehrten (266–290, Index dazu 291–298) verzeichnet 638 Titel aus den Jahren 1949 bis 2004.

Luther-Bulletin 13 (2004) enthält folgende Aufsätze: *Kenneth Hagen*, A Ride on the Quadriga with Luther – *Bertold Klappert*, De Torah is in zichzelf altijd geestelijk. De weg van H. J. Iwand met het thema ‚Wet en Evangelie‘ – *Franz Posset*, Martin Luther OSA und Markus von Weida OP. Auseinandersetzungen um das Rosenkranzbeten – *Cristina M. Pumphlin*, ‚Inn deinem hertzen ein feuerlin‘. Luthers gebeden vanuit retorisch perspectief – *Otto Hermann Pesch*, Wo steht die katholische Lutherforschung?

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Luther-Bulletin, Leeuwerikstraat 78, NL-3853 AE Ermelo.

Luther Digest 12 (2004) enthält Zusammenfassungen folgender, bereits früher erschienener Aufsätze: *Mary Jane Haemig*, The Other John in John. Luther and Eck on John Baptist (John 1: 19–28) – *Arnold J. Koelpin*, Preparing a New Bible Translation in Luther’s Day – *Mickey L. Mattox*, Sancta Sara, mater ecclesiae. Martin Luther’s Catholic Exegesis of Genesis 18: 1–15 – *John K. Riches*, Theological Interpretation of the New testament and the History of Religions. Some Reflections in the Light of Galatians 5: 17 – *Paul F. M. Zahl*, Mistakes of the New Perspective on Paul – *Matthieu Arnold*, Formation et dissolution du lien conjugal chez Bucer et Luther – *David Cornick*, The Reformation Crisis in Pastoral Care – *Won Yong Ji*, Mission and Church Renewal. Scanning the Asian Horizon for the Twenty-First Century – *Gerald S. Krispin*, A Study in Luther’s Pastoral Theology – *Carter Lindberg*, Luther on Poverty – *Wolfhart Pannenberg*, ‚Extras nos‘ – Ein Beitrag Luthers zur christlichen Frömmigkeit – *Wolfhart Pannenberg*, Luther’s Contribution to Christian Spirituality – *Jared Wicks*, The significance of the ‚Ecclesial Communities‘ of the Reformation – *Christian Zippert*, Luthers Präsenz in seinen Liedern – *Jean-Paul Gabus*, L’expérience de l’Esprit dans les réveils religieux protestants – *Christine Helmer*, More Difficult to Believe? Luther on Divine Omnipotence – *Frank D. Macchia*, Justification through New Creation. The Holy Spirit and the Doctrine by Which the Church Stands or Falls – *Dennis Ngien*, Trinity and Divine Passibility in Martin Luther’s ‚Theologia Crucis‘ – *Oswald Bayer*, Die ganze Theologie Luthers – *Gottfried Hammann*, Le ‚Joyeux Exchange‘. Méditation théologique sur un thème clé de la spiritualité luthérienne – *Christine Helmer*, Luther’s Theology of Glory – *Lois Malcolm*, What

Justification Has to Do with Idolatry and Blasphemy – *John Arthur Maxfield*, Catholic or Heretic? Martin Luther as Rebel and Reformer – *Michael Parsons*, The Apocalyptic Luther. His Noahic Self-understanding – *Harold Wells*, Theology of the Cross and the Theologies of Liberation – *Berndt Hamm*, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und ‚Vater‘ der Reformation – *Gottfried G. Krodel*, Luther as a Creative Writer. The Explanation of the Second Article of the Apostles' Creed in the Small

Catechism – *Timothy Maschke*, Contemporaneity. A Hermeneutical Perspective in Martin Luther's Work – *Josef Pilvousek*, Martin Luther and Erfurt – *Franz Posset*, From the Corrupter of the Faith to the Father in the Faith. 100 Years of Catholic Luther Research – *George H. Tavard*, Medieval Piety in Luther's Commentary on the Magnificat.

Dieser Aufsatzdienst erscheint einmal jährlich. Bezugsanschrift: Luther-Digest, P. O. Box 28801, Greenfield, WI 53228–8801 USA; www.cuw.edu/lutherdigest.

Anschriften der Rezensenten:

Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt
 Pfarrer Dr. Detlef von Dobschütz, Ottmarsgäßchen 6, 86152 Augsburg
 Pasteur Albert Greiner, 122, rue Nationale, F-75013 Paris
 Kirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl-Hermann Kandler, Enge Gasse 26, 09599 Freiberg
 Landesbischof i. R. Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, 91056 Erlangen
 Prof. Dr. Andreas Pawlas, Erlenweg 2, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop
 Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
 Pfarrer Christian Tegtmeier, Alte Dorfstraße 4, 38723 Kirchberg
 Dr. Henning Theißen, Hartsteinstraße 6, 53115 Bonn

Neu bei Mohr Siebeck

Philipp J. Spener

Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686

Band 4: Die Briefe von 1679-1680
Hrsg. v. Johannes Wallmann, in
Verb. mit Martin Friedrich u. Peter
Blastenbrei

Die in aller Welt zerstreuten, teilweise fehlerhaft überlieferten Briefe Philipp Jakob Speners werden hier erstmals in einer textkritischen, kommentierten Ausgabe zugänglich gemacht.

2005. Ca. 850 S. ISBN 3-16-148593-9 Ln
ca. € 210,- (April)

Heike Krauter-Dierolf

Die Eschatologie Philipp Jakob Speners

Der Streit mit der lutherischen
Orthodoxie um die »Hoffnung
besserer Zeiten«

Heike Krauter-Dierolf untersucht die besondere Eschatologie Philipp Jakob Speners, die »Hoffnung besserer Zeiten« für die Kirche noch auf Erden. Dieser Lehre kommt nicht nur zentrale Bedeutung für die Entstehung des Pietismus zu, sondern darüber hinaus auch für den Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus.

2005. xiv, 376 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 131). ISBN 3-16-148577-7
Leinen € 89,-

Volker Mantey

Zwei Schwerter – Zwei Reiche Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund

Wie kommt Martin Luther zu seiner Sicht auf Staat und Kirche, die auch für Christen heute eine große Bedeutung hat? Dieser Frage widmet sich Volker Mantey anhand der Entwicklung von Staat und Kirche im 14. und 15. Jahrhundert, die mit Luthers »Zwei-Reiche-Lehre« verglichen wird.

2005. Ca. 350 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 26).
ISBN 3-16-148585-8 Leinen ca. € 80,- (Mai)

Jens Wolff

Metapher und Kreuz Studien zu Luthers Christusbild

Jens Wolff analysiert exemplarisch Luthers Auslegung des christozentrisch gedeuteten Psalm 22 aus der zweiten Psalmenvorlesung und verdeutlicht, daß Luther nahezu überall metaphorisch redet, ohne Christi Kreuz zu verharmlosen.

2005. Ca. 660 Seiten (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie).
ISBN 3-16-148605-6 Leinen ca. € 110,- (Mai)



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Systematische Theologie

Christoph Klein

Das grenzüberschreitende Gebet

Zugänge zum Beten in unserer Zeit
Mit einem Geleitwort von Christian Zippert.
Forschungen zur systematischen und
ökumenischen Theologie, Band 105.
2004. 222 Seiten, gebunden € 54,- D
ISBN 3-525-56334-5

Zwischen dem westlichen Gebetsverständnis als „Gespräch mit Gott“ und der ostkirchlichen Gebetspraxis als „Verbindung oder Einheit mit Gott“ besteht eine Kluft. In zehn Kapiteln untersucht Klein die Probleme des Betens und des betenden Menschen sowie die Quelle des Gebets und die Frage nach dem Gott, zu dem gebetet, und der Welt, in der gebetet wird. Er zeigt Weisen, Typen, Wege und Praktiken des Gebets auf.

Jedes Kapitel besteht aus drei Abschnitten: der Darstellung der Problematik zunächst aus der Sicht westlicher dann aus östlicher Gebetstheologie und schließlich dem Versuch einer grenzüberschreitenden Vermittlung zwischen beiden. Klein gelingt es in dieser Studie auf eine einfühlsame wie fundierte Weise, die Kluft zwischen dem westlichen und östlichen Gebetsverständnis zu überbrücken und mit einem „ganzheitlichen Gebetsverständnis“ neue Zugänge zum Beten in unserer Zeit zu eröffnen.

Claus Schwambach

Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess

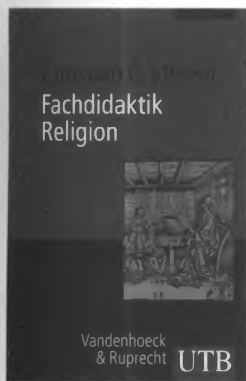
Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch

Forschungen zur systematischen und
ökumenischen Theologie, Band 101.
2004. 397 Seiten, gebunden € 64,- D
ISBN 3-525-56239-X

Kann die evangelisch-lutherische Kirche die weitgehend römisch-katholisch geprägte lateinamerikanische Befreiungstheologie mittragen oder sogar mitgestalten? Vor dieser Herausforderung stehen die lateinamerikanischen lutherischen Diasporakirchen. Aber auch in Europa muss man darüber nachdenken, inwieweit die biblische Botschaft inkulturiert und kontextualisiert vermittelt werden muss. Am Beispiel der Eschatologie Martin Luthers und des brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff geht der Autor erstmals dieser Frage nach.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Neuerscheinungen



UTB 2668 M

Christian Grethlein

Fachdidaktik Religion

Evangelischer Religionsunterricht
in Studium und Praxis

2005. 348 Seiten, kartoniert € 19,90 D
ISBN 3-8252-2668-9

Wenn kulturell-gesellschaftliche Veränderungen und Umbrüche die Schultheorie und -pädagogik verändern, betrifft das auch den Religionsunterricht. Die daraus erwachsene Anfrage an religionspädagogische Didaktik erkennend, legt Grethlein eine aktuelle, für Studium und Praxis geeignete Fachdidaktik vor. Er gibt einen umfassenden Überblick über die rechtlichen, schulischen und kirchlichen Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts und ihre Rezeption.

Fachdidaktik Religion ist ein Leitfaden, der die Chancen für den heutigen evangelischen Religionsunterricht deutlich macht und den Weg zu einer Neuorientierung ebnet. Praktische Beispiele, Merksätze, Randmarginalien und ein übersichtliches Literaturverzeichnis machen das Werk zu einem übersichtlichen und handlichen

Michael Roth (Hg.)

Leitfaden Theologiestudium

UTB 2600 S

2004. 220 Seiten, kartoniert € 12,90 D
ISBN 3-8252-2600-X

Wie studiert man Theologie? Dieser Leitfaden gibt konkret Auskunft. Er wendet sich an Studienanfängerinnen der Evangelischen Theologie, an Abiturienten, die sich über das Studium informieren wollen, aber auch an Wiedereinsteiger, die ihr Studium zügig abschließen wollen. Er bietet eine Orientierung über das Fach und seine unterschiedlichen Disziplinen, beantwortet erste Fragen, gibt Empfehlungen zum Aufbau des Studiums sowie praktische Tipps zu den erforderlichen Kenntnissen und zu grundlegender Literatur. Die Darstellungen der einzelnen Disziplinen durch je für ihr Fach ausgewiesene Fachvertreter ermöglichen einen fundierten Einstieg in die jeweilige Disziplin und geben zudem Einblicke in ihre Entstehungsgeschichte, ihr Proprium, ihre Fragerichtung und ihre Gliederung. Damit ist der Leitfaden eine ausführliche, zuverlässige und ganz neue Form der Studienberatung.

Mit Beiträgen von Christoph Bochinger (München); Christian Grethlein (Münster); Friedrich W. Horn (Mainz); Christoph Marksches (Heidelberg); Karin Schöpflin (Göttingen); Friedrich Schweitzer (Tübingen).

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Besuchen Sie
uns im Internet:
www.v-r.de

KERYGMA und DOGMA

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGISCHE
FORSCHUNG UND KIRCHLICHE LEHRE

Hrsg. von Chr. Axt-Piscalar, Göttingen; M. Herbst, Greifswald; Th. Jørgensen, Kopenhagen; M. Karrer, Wuppertal; R. Lux, Leipzig; M. Ohst, Wuppertal; G. Wenz, München, in Verbindung mit B. Hägglund, Lund; M. Hengel, Tübingen, A. Jeffner, Uppsala; U. Kühn, Leipzig; I. Lønning, Oslo; W. Lohff, Hamburg; T. Mannermaa, Helsinki; W. Pannenberg, München; L. Peritt, Göttingen.
Schriftleitung: Gunther Wenz, München

Die Zeitschrift KERYGMA UND DOGMA soll kirchliches Lehren und Handeln theologisch begleiten. Ihr internationaler Herausgeberkreis lutherischer Theologen lässt hierfür besonders den ökumenischen Dialog fruchtbar werden.

Aus dem Inhalt des Jahrgangs 2005:

Heft 1: Michael Herbst: Minderheit mit Zukunft – Kirche zwischen Resignation und Aufbruch / Bo Kristian Holm: Zur Funktion der Lehre bei Luther / Werner Thiede: Buddha und Jesus. Gemeinsamkeiten und Differenzen / Friedrich Beißer: Was heißt bei Paulus „Jesus Christus ist das Ende des Gesetzes“? – Eine Anfrage an Mogens Müller / Ferdinand Hahn: Die Offenbarung des Johannes als Geschichtsdeutung und Trostbuch.

Heft 2: Ruben Zimmermann: Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opferteologie und Opferkritik / Christian Danz: Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive. Zur Grundlegung einer protestantischen Theologie der Religionen / Georg Plasger: Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft / Christoph Böttgheimer: Amtsfrage: Angelpunkt evangelisch-katholischer Ökumene. Problembestimmung und Lösungsansätze.

50% Nachlass
im 1. Abojahr!

Erscheinungsweise: Jährlich 4 Hefte zu je etwa 80 Seiten.

Jahresbezugspreise 2005:

€ 48,- D; im 1. Jahr nur € 24,- D

Für Studierende /Vikarinnen /Vikare € 29,- D;

im 1. Jahr nur € 14,50 D

Alle Preise zuzügl. Versandkosten.

Im 1. Abojahr erhalten Sie KERYGMA UND DOGMA mit 50% Nachlass auf den Jahresbezugspreis. Wenn Sie die Zeitschrift nach Erhalt des 4. Heftes des Probeabonnements weiterhin beziehen möchten, ist keine Nachricht erforderlich. Sie erhalten KERYGMA UND DOGMA dann ab 2006 zum regulären Bezugspreis und können den Bezug jeweils bis zum 1.12. eines Jahres abbestellen.

Ja, ich abonniere KERYGMA UND DOGMA zum günstigen Abonnementpreis.

Den 1. Jahrgang erhalte ich mit 50 % Preisnachlass.

Senden Sie mir zunächst ein kostenloses Probeheft KERYGMA UND DOGMA.

Name

Straße

PLZ / Ort

Datum / Unterschrift

Bestell-Tel: 0551 / 50 84-455

Bestell-Fax: 0551 / 50 84-454

oder abonnieren Sie direkt per E-Mail:

abo@v-r.de

Postanschrift:

Vandenhoeck & Ruprecht, 37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Besuchen Sie
uns im Internet:
www.v-r.de

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 2 2005



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel und Dekan Dr. Reinhard Brandt, Weißenburg

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@wtal.de (verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Geschäftsstelle: Collegenstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 34 91) 4 66-2 33; Fax: -278. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	59
	Luther – für heute neu entdeckt	
Reinhard Brandt (Bearb.)	Ob die jungen Kinder ohne eigenen Glauben getauft werden. Eine Predigt Luthers gegen eine falsche Begründung, aber für die Kindertaufe	60
	Aufsätze	
Eike Wolgast	Politische Kalkül und religiöse Entscheidung im Konfessionszeitalter	66
Sibylle Rolf	„... daß Du Dein Herz entzündest!“ Rechtfertigungslehre, Gotteslehre und Anthropologie in Luthers Katechismen nach den drei Hauptstücken	80
Jens Wolff	„Die größten Worte der gesamten Schrift“. Der gottverlassene Christus laut Psalm 22 aus Luthers Sicht	101
	Werkstatt	
Michael Lapp	Glaube und Macht. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 10. bis 12. September 2004 in Wittenberg	108
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	112

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 39,60 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Gisela Herre-Pawelz

Internet: www.v-r.de; E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Das theologische und kirchliche Programm Luthers und anderer Reformatoren nimmt Gestalt an in vielfältigen Verflechtungen mit politischen Strukturen. Die Erneuerung des Glaubens ist (auch) auf Macht angewiesen. *Eike Wolgast* zeichnet in seinem Beitrag das Ineinander von Religion und Politik nach und schlägt dabei souverän den Bogen von den Anfängen der Reformation bis zum Augsburger Religionsfrieden und zum Westfälischen Frieden. Damit ist einer der Hauptvorträge des Herbstseminars „Glaube und Macht“ 2004 der Luther-Gesellschaft, über das *Michael Lapp* in diesem Heft berichtet, nun auch allen zugänglich, die ihn nicht hören konnten oder die das Gehörte nachlesen möchten. Am Rande jenes Seminars wurde der Martin-Luther-Preis an *Jens Wolff* überreicht, der seine Dissertation über „Metapher und Kreuz“ anhand von Luthers Auslegung des 22. Psalms gleichfalls in diesem Heft vorstellt.

Aus anderer Perspektive ins Zentrum der Theologie des Reformators führt der Beitrag von *Sibylle Rolf*, die zeigt, daß Luthers Katechismen im Kern seine Rechtfertigungstheologie vermitteln, obwohl davon explizit gar nicht die Rede ist. Daß es bei der Vermittlung christlichen Glaubens immer um die Rechtfertigung geht und das nicht vom Gebrauch der entsprechenden Terminologie abhängt, ist sicher auch im Blick auf die ökumenische Gesprächslage zu unterstreichen. Um die Vermittlung des Glaubens geht es auch *Reinhard Brandt*, wenn er Luthers Argumentation zur Begründung der Kindertaufe als Text für heute entdeckt.

Daß in diesem Heft von der Taufe und von den Katechismen die Rede ist, aber auch von Gesellschaft, Politik und religiöser Sprache, läßt sich auch lesen in Beziehung auf die vom Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover unter dem Motto „Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ ausgegangenen Anstöße für den Weg der Christenheit in die Zukunft. Möge sich zeigen, daß die Erfahrungen der Reformation für diese Zukunft noch lange nicht ausgeschöpft sind!

Hellmut Zschoch

Ob die jungen Kinder ohne eigenen Glauben getauft werden

Eine Predigt Luthers gegen eine falsche Begründung, aber für die Kindertaufe¹

Bearbeitet von Reinhard Brandt

[78,30] Weil es ansteht und weil es das Evangelium nahelegt, müssen wir auch einmal vom fremden Glauben und seiner Macht sprechen. Dazu gibt es eine Reihe von Fragen, vor allem im Blick auf die jungen Kinder, von denen man behauptet, sie würden in der Taufe nicht durch eigenen, sondern durch fremden Glauben selig werden. ... Diesen Problembereich haben wir noch nie behandelt. Um für die Zukunft Irrtümern entgegenzutreten, will ich dazu Stellung nehmen.

[79,1] Erstens müssen wir den Grundsatz festhalten und gewiß sein: Niemand wird selig durch den Glauben oder die Gerechtigkeit eines anderen, sondern immer nur durch seinen eigenen Glauben! Umgekehrt: Niemand wird verdammt um des Unglaubens oder der Sünden eines anderen, sondern immer nur um seines eigenen Unglaubens willen. Das ist im Evangelium hell und klar ausgedrückt, Mk 16 [V. 16]: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Ebenso Röm 1 [V. 17]: „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“ Und Joh 3 [V. 16]: „Wer an ihn glaubt, wird nicht verloren werden, sondern hat das ewige Leben.“ ... Das sind klare und deutliche Worte: Jeder muß für sich selbst glauben; ohne solch eigenen Glauben kann ihm niemand durch einen fremden Glauben helfen. Von diesen Bibelworten darf man nicht weichen, man darf sie auch nicht verleugnen, sie gelten für alle Gebiete des religiösen Lebens. ...

[79,19] Dann aber ist die Frage, wo die jungen Kinder bleiben, die ja noch keine Vernunft haben und noch nicht für sich selbst glauben können. Es heißt ja in Röm 10 [V. 17]: „Der Glaube kommt durchs Hören; das Hören aber kommt dadurch, daß Gottes Wort gepredigt wird.“ Die jungen Kinder indes hören und verstehen das Wort Gottes nicht, so können sie auch keinen eigenen Glauben haben.

[79,23] Auf diese Frage haben die scholastischen und die päpstlichen Theologen folgende Antwort erdichtet: Die jungen Kinder würden ohne eigenen Glauben, sondern auf den Glauben der Kirche getauft, den die Paten bei der Taufe bekennen. In der Taufe würde daraufhin dem Kindlein aus Kraft und Macht der Taufe die Sünde vergeben, ihm würden Gnade und ein eigener

¹ Das Euangelion auff den dritten Sonntag nach Epiphanie. Matthei viij [Mt 8, 1–13]; Fastenpostille 1525, WA 17 II, 72–88. Auszug aus S. 78–85, die Zeilenziffern sind bei den Absätzen angegeben.

Glaube eingegossen, so daß es aus Wasser und Heiligem Geist zu einem neugeborenen Kind würde.

[79,30] Wenn man sie aber nach den Gründen und den Schriftbelegen für diese Antwort fragt, dann wird es finster. Oder sie verweisen auf ihre Lehrkompetenz: Wir sind die hochgelehrten *doctores* und sagen solches, darum ist es auch recht und man braucht nicht weiter zu fragen. ... Aber das ist nicht genug, wenn es um das Heil der Seelen geht. ...

[80,22] Die Kirchenväter haben davon zwar besser, aber auch nicht klar geredet. Sie lehren zwar nicht die erdichtete Kraft der Sakramente, aber sagen auch, daß die jungen Kinder im Glauben der christlichen Kirche getauft werden. Sie legen dabei indes nicht gründlich dar, *wie* eben dieser christliche Glaube den Kindern zu Hilfe komme – ob sie dadurch einen eigenen Glauben erlangen² oder ob sie auf den christlichen Glauben getauft würden, ohne daß sie selbst glauben. Weil dies unklar blieb, legten die Scholastiker die Kirchenväter so aus, als ob die Kinder ohne eigenen Glauben getauft und allein im Glauben der Kirche Gnade erlangen würden. ...

[80,34] Vor diesem Irrtum hüte dich ..., denn er hat keinen Grund in der Schrift für sich. ... Die Taufe hilft niemandem, sie ist auch niemandem zu gewähren, er glaube denn für sich selbst. Ohne eigenen Glauben ist niemand zu taufen, wie selbst St. Augustinus spricht: „Non sacramentum iustificat, sed fides sacramenti“ – Das Sakrament macht nicht gerecht, sondern der Glaube des Sakramentes.³

[81,8] Etwas anders argumentieren die Waldenser: Sie halten fest, daß ein jeder für sich selbst glauben und mit eigenem Glauben die Taufe oder das Sakrament empfangen müsse; wo nicht, bringe ihm die Taufe oder das Sakrament keinen Nutzen. Insofern lehren sie richtig. Zugleich aber meinen auch sie, daß die jungen Kinder keinen eigenen Glauben haben, und taufen sie trotzdem. Damit wird die heilige Taufe verspottet! Sie sündigen damit gegen das zweite Gebot, indem sie Gottes Namen und Wort unnütz und ohne Grund führen, und zwar bewußt und absichtlich. Auch die Ausrede, man taufe die Kinder auf ihren zukünftigen Glauben (wenn sie denn zur Vernunft gekommen sind), hilft ihnen nicht; denn der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein, sonst wird das Kind weder von seinen Sünden noch vom Teufel los.

[81,19] ... Niemand wird an der Stelle des Kindes getauft, sondern es selbst wird getauft. Darum muß es auch selbst glauben – oder die Paten müssen lügen, wenn sie an seiner Stelle sagen „Ich glaube“. ...

² „überkommen“.

³ Die Übersetzung des Genitivs wurde an dieser Stelle belassen, wie sie in der deutsch gedruckten Fassung der Predigt steht: „der Glaube des Sakramentes“ macht gerecht. Es handelt sich jedenfalls nicht um einen *genitivus subjectivus*; gemeint ist sicher auch kein *genitivus auctoritatis*, denn dies wäre die von Luther verworfene scholastische Lesart. Zumindest im engeren Sinn kommt auch ein *genitivus objectivus* nicht in Frage, als würde an das Sakrament geglaubt; der Glaube richtet sich vielmehr auf die im Sakrament erfahrbare Heilsgewalt Gottes.

[82,22] Wenn wir auf diese Fragen nicht besser antworten und beweisen könnten, daß die jungen Kinder selbst glauben und einen eigenen Glauben haben, da wäre mein Rat und Urteil, daß man stracks abstehe, je eher desto besser, und taufe kein Kind mehr, damit wir nicht die hochgelobte Majestät Gottes mit solchen Possen und Gaukelwerk, hinter dem nichts steht, lästern und verspotten.

[82,27] Demgegenüber setzen wir als Schluß, daß die Kinder in der Taufe selbst glauben und einen eigenen Glauben haben. Diesen Glauben wirkt Gott in ihnen durch die Fürbitte der Paten und deshalb, weil diese die Kinder herzu bringen im Glauben der christlichen Kirche. Eben *das* nennen wir die Kraft des fremden Glaubens! Es ist nicht so, daß jemand durch den Glauben eines anderen selig werden könnte; aber durch solchen fremden Glauben, nämlich durch die Fürbitte und die Hilfe anderer, die glauben, ist es möglich, daß er von Gott selbst einen eigenen Glauben erlangt, durch den er selig wird.

[83,9] Die Kinder werden also nicht im Glauben der Paten oder der Kirche getauft. Es ist vielmehr so, daß der Glaube der Paten und der Christenheit ihnen einen eigenen Glauben erbittet und erwirbt; in dem werden sie getauft und glauben für sich selbst. Dafür haben wir aussagestarke Belegstellen: Mt 19 [V. 13–15], Mk 10 [V. 13–16] und Lk 18 [V. 15 f.]: Als etliche Leute Kindlein zum Herrn Jesus brachten, damit er sie anrühre, und die Jünger sie hinderten, strafte er die Jünger und herzte die Kinder und legte die Hände auf sie und segnete sie und sprach: Solcher ist das Reich Gottes etc. – Diese Belegstelle wird uns niemand nehmen oder sie mit Gründen in Zweifel ziehen. Hier steht es: Jesus will, daß die Kinder zu ihm gebracht werden! Kein Verbot, sondern sogar eine Anweisung! Sie sollen zu ihm gebracht werden, er segnet sie und gibt ihnen das Himmelreich! Das müssen wir uns bewußtmachen!

[83,20] Es ist dies ohne Zweifel von den natürlichen Kindern geschrieben. Die Deutung, Christus habe geistliche Kinder gemeint, klein von Demut, führt in die Irre. Es waren vielmehr leiblich kleine Kinder ...: denen gilt Jesu Segen und seine Verheißung, das Himmelreich sei ihrer.

[83,24] Was wollen wir nun sagen? Wollten wir argumentieren, die Kinder [im Kinderevangelium] seien ohne eigenen Glauben gewesen? Dann wären die vorigen Belegstellen falsch: Wer nicht glaubt, der ist verdammt etc. Dann würde auch Christus lügen ... und nicht mit Ernst vom rechten Himmelreich reden, wenn er sagt, das Himmelreich sei ihrer. – Jedenfalls ist festzuhalten, daß die Kinder ungehindert zu Christus zu bringen sind; und wenn sie zu ihm gebracht sind, so zwingt er uns zu glauben, daß er sie segne und ihnen das Himmelreich gebe, wie er es mit jenen getan hat. ...

[84,1] Nun ist Christus in der Taufe ebenso gegenwärtig wie er es damals war; das wissen wir Christen gewiß. Darum dürfen wir den Kindern die Taufe nicht wehren. Wir dürfen auch nicht zweifeln, er segne alle, die zur Taufe kommen – wie er jene Kinder damals segnete. Diejenigen, die mit frommem Wunsch und im Glauben die Kindlein zu ihm bringen, die helfen dazu, daß die Kinder gesegnet werden und das Himmelreich erlangen; dies aber kann nicht

geschehen, wenn sie nicht einen eigenen Glauben für sich selbst hätten – wie dargelegt. Also ist zusammenzufassen: Die Kinder werden zwar durch den Glauben und das Werk eines anderen zur Taufe gebracht. Wenn dann aber der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christi Stelle, dann segnet er sie und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn was der Priester sagt und tut, das sind Christi eigene Worte und Werke.

[84,25] Welche Gründe gibt es, warum jene⁴ die Kinder nicht für gläubig halten? Sie argumentieren: Weil die Kinder noch nicht zur Vernunft gekommen sind, deshalb können sie Gottes Wort nicht hören; wo aber Gottes Wort nicht gehört wird, da kann kein Glaube sein (vgl. Röm 10 [V. 17]: „Der Glaube kommt durchs Hören, das Hören aber kommt durch Gottes Wort“ etc.). Ist das aber wirklich christlich, so von unseren eigenen Denkvoraussetzungen aus über Gottes Werke zu urteilen? Die Kinder sind noch nicht vernünftig, also können sie nicht glauben? Wie wäre es, wenn du durch solch eine Vernunft schon vom Glauben abgekommen wärest, die Kinder aber durch ihre Unvernunft zum Glauben kämen? Man belege doch, was die Vernunft Gutes zum Glauben und zum Wort Gottes beitrage! Ist es nicht die Vernunft, die dem Glauben und dem Wort Gottes am meisten Widerstand leistet, so daß niemand zum Glauben kommen kann und nach Gottes Wort leiden will, wenn die Vernunft nicht geblendet und geschändet wird, so daß der Mensch ihr absterben und geradezu ein Narr werden muß, unvernünftiger und unverständiger als ein junges Kind? Nicht anders kann er gläubig werden und Gottes Gnade empfangen, wie Christus spricht, Mt 18 [V. 3]: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ ...

[85,4] Sag mir auch, was jene Kindlein für eine Vernunft hatten, die Christus herzte und segnete und ihnen den Himmel zuteilte? Waren sie nicht auch ohne Vernunft? Warum befiehlt er dann, sie zu ihm zu bringen, und segnet sie? Woher haben sie solchen Glauben, der sie zu Kindern des Himmelreiches macht? – Ja, eben weil sie ohne Vernunft und närrisch sind, eben deshalb sind sie zum Glauben geschickt, und zwar besser als die Alten und Vernünftigen, denen die Vernunft immer im Wege liegt ... Man darf nicht die Vernunft und ihre Werke ansehen, wenn man vom Glauben und von Gottes Werk redet. Dazu wirkt Gott allein – und die Vernunft ist tot und blind und gegenüber diesem Werk wie ein unvernünftiger Block. So sagt es die Schrift: „Gott ist wunderbarlich in seinen Heiligen.“⁵ Genauso Jes 55 [V. 9]: „Wie der Himmel über die Erde erhaben ist, so sind meine Wege über eure Wege erhaben.“

Immer wieder einmal wird die Praxis der Kindertaufe, wie sie (auch) in den lutherischen Kirchen geübt wird, angefragt – von der baptistischen Kirche, von manchen mennonitischen Gemeinden (insbesondere solchen, die nicht der Arbeitsgemeinschaft

⁴ Nämlich die Scholastiker, das päpstliche Lehramt und die Waldenser.

⁵ Vgl. Weish 10, 17: Die Weisheit „belohnte die Heiligen für ihre Mühe und leitete sie auf wunderbarem Wege“.

Mennonitischer Gemeinden – AMG – angehören), von Vertretern verschiedener pfingstlicher Gemeinden und u. a. auch aus den Adventgemeinden.

Selten einmal werden in solchen Disputen auch Aussagen Luthers herangezogen, die in der Tat gegen eine Kindertaufe zu sprechen scheinen, zum Beispiel: „Ohne eigenen Glauben ist niemand zu taufen.“ Unter anderem ist es eine Predigt Luthers, abgedruckt in der Fastenpostille aus dem Jahr 1525, die in diesem Zusammenhang zitiert wird. Diese Predigt ist hier auszugsweise abgedruckt, übertragen in heutiges Deutsch.

Luther predigt über Mt 8, 1–13, insbesondere über die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, der für seinen kranken Knecht um Heilung bittet. Die Problemkonstellation dort – ist jener Knecht nicht durch den Glauben seines Herrn statt durch seinen eigenen Glauben gesund geworden? – gibt Luther Anlaß, vom fremden Glauben und seiner Macht zu sprechen, vor allem im Blick auf die jungen Kinder, von denen man behauptet, sie würden in der Taufe nicht durch eigenen, sondern durch fremden Glauben selig werden.

Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß Luther keineswegs die Kindertaufe kritisiert, sondern lediglich verschiedene Ansätze, sie zu begründen, verwirft. Er argumentiert:

Unstrittig ist erstens, daß man nur durch seinen eigenen Glauben selig wird und daß der Glaube aus dem Hören kommt. Unstrittig ist zweitens, daß die kleinen Kinder das Wort Gottes noch nicht bewußt hören und verstehen können. So liegt die Vermutung nahe, daß die Kinder keinen eigenen Glauben haben.

Angesichts dieses Problems argumentieren die „Sophisten ynn hohen schulen und des Bapsts rotte“, die jungen Kinder würden eben ohne eigenen Glauben getauft, sondern auf den Glauben der Kirche, den die Paten stellvertretend bekennen; ferner, die Sakramente hätten solche Kraft, daß sie auch ohne eigenen Glauben wirken.

Gegen diese Argumentation – also gegen eine bestimmte Begründung der Kindertaufe! – wendet sich Luther mit Nachdruck. In seine Kritik bezieht Luther die Kirchenväter ein, die nicht erklären, *wie* der Glaube der christlichen Kirche den Kindern zu Hilfe komme, und so zum falschen Verständnis der Scholastiker beigetragen haben. Luther weitet seine Kritik auch auf die Waldenser aus, weil diese kleine Kinder taufen, obwohl sie annehmen, die Kinder hätten keinen eigenen Glauben. Auch die Ausrede, man taufe die Kinder auf ihren künftigen Glauben, helfe nicht. Wenn man keine bessere Begründung habe, dann – so Luther – sei es sein Rat, daß man stracks von der Taufe der jungen Kinder abstehe.

Eben diese Folgerung zieht Luther aber nicht! Vielmehr setzt er neu mit der These ein: Die Kinder, auch die jungen Kinder haben in der Taufe eben doch einen eigenen Glauben! „Den selben Gott ynn yhn wirckt durch das fürbitten und erzu bringen der patten ym glauben der Christlichen kirchen. Und das heyszen wyr die krafft des frembden glaubens. Nicht das yemand durch denselben müge selig werden, sondern das er dadurch als durch seyn fürbitt und hulffe müge von Gott selbs eyn eygen glauben erlangen, da durch er selig werde.“

Der wesentliche Unterschied liegt also – ganz auf der Linie der reformatorischen Theologie Luthers – im Verständnis des Glaubens: Wird der Glaube als ein eigener menschlicher (vernünftiger) Beitrag angesehen? Diesen könnten die jungen Kinder in der Tat nicht erbringen. Oder ist auch der Glaube selbst ganz das Geschenk Gottes? *Diesen* Glauben – nämlich den einzig rechten Glauben, sich die Gnade Gottes gefallen zu lassen – diesen Glauben erlangen auch die Kinder, und zwar von Gott selbst durch die Fürbitte der Paten.

Luther führt an dieser Stelle das Kinderevangelium an, und zwar den unbedingten Zuspruch des Heils, daß solchen (nämlich kleinen, unmündigen!) Kindern das Reich Gottes gehöre. Auch jenseits der Frage, ob dies auf die Taufe zu beziehen sei (was Luther bejaht), stellt sich das nämliche Problem: Wenn der Glaube die unabdingbare Voraussetzung für die Erlangung des Heils ist, den Kindern von Jesus aber das Reich Gottes zugesprochen wird, dann muß man davon ausgehen, daß die Kinder einen eigenen Glauben haben, auch wenn sie von ihren Müttern herzugebracht werden. Gerade weil die Kinder noch ohne Vernunft sind, sind sie besser zum Glauben geschickt als die Alten und Vernünftigen, denen die Vernunft im Wege steht; man darf nicht auf die Vernunft und ihre Werke sehen, wenn man vom Glauben als Gottes Werk spricht.

Im Wesentlichen ist Luthers Argumentation mit den ausgewählten Passagen erfaßt. In der weiteren Predigt führt er u. a. noch aus, daß man sich auch dann, wenn man das vernünftige Hören und Bekennen zur Voraussetzung macht, des Glaubens des Täuflings nicht sicher sein könne, denn dieser könnte ja heucheln. So muß man es auch bei erwachsenen Täuflingen „gleuben und yhe Got befehlen, ob er ynnwendig recht gleube odder nicht“. Eben dies kann man aber auch bei Kindern tun, wo doch Christus befiehlt, daß sie zu ihm gebracht werden sollen.

Die Frage, ob Luther selbst die Kindertaufe zunächst abgelehnt und sie erst in seinen späteren Schriften befürwortet hat, ist also historisch und systematisch zu verneinen. Die kritischen Äußerungen Luthers, die es in der Tat gibt, müssen im Zusammenhang gelesen werden: Sie richten sich nicht gegen die Kindertaufe selbst, sondern gegen eine bestimmte Begründung der Kindertaufe vor allem in der scholastischen Theologie.

Dekan Dr. Reinhard Brandt, Pfarrgasse 5, 91781 Weißenburg
E-Mail: reinhard.brandt@elkb.de

Politisches Kalkül und religiöse Entscheidung im Konfessionszeitalter¹

Von Eike Wolgast

Religion und Politik sind im 16. Jahrhundert wie in keiner anderen Epoche der Neuzeit ineinander verwoben – nahezu jedes politische Problem enthält religiös-konfessionelle Elemente, notfalls werden sie implantiert; ebenso sind Theologie und Konfession ohne unmittelbare Verbindung zur Politik in jener Zeit nicht denkbar. Beide Faktoren können in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen: kooperativ, subordinativ oder konfrontativ.

Das Thema soll in sieben Abschnitten behandelt werden: 1. Das Beispiel Straßburg 1548 – 2. Luther und die Politik – 3. Die Reformation als Gemeindereformation und als Akt obrigkeitlichen Handelns – 4. Die Bedeutung der Entscheidung für oder gegen die Reformation – 5. Die Verbindung von Glaubensentscheidung und politischem Kalkül – 6. Politik und Religion in der Reichskrise 1546 bis 1548 – 7. Ausblick: 1555 und 1648.

1. Das Beispiel Straßburg 1548

Ich beginne mit einem besonders eindringlichen Beispiel der Konfrontation religiöser und politischer Anschauungsweise, das seine Dramatik nicht zuletzt daraus bezieht, daß die Protagonisten der Auseinandersetzung von derselben Glaubensbasis ausgingen: der Kampf um das Interim in Straßburg.² Der Stättmeister Jakob Sturm, der Straßburg auf dem Geharnischten Reichstag vertrat, hatte dort durchaus versucht, das Interim zu verhindern. Er hatte dennoch

¹ Der Vortrag wurde im September 2004 in Wittenberg im Rahmen eines von der Luther-Gesellschaft veranstalteten Seminars über „Glaube und Macht“ gehalten; das Seminar schloß den Besuch der Sächsischen Landesausstellung in Torgau ein. Im folgenden sind nur Zitate nachgewiesen, für weitergehende Erörterungen und Nachweise sei hingewiesen auf folgende Veröffentlichungen des Verfassers: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände, Gütersloh 1977; Einführung der Reformation als politische Entscheidung, in: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten, hg. von Hans R. Guggisberg und Gottfried G. Krodel unter Mitarb. von Hans Füglistner, Gütersloh 1993, 465–486; Die deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, 407–434; Die Religionsfrage auf den Reichstagen 1521 bis 1550/51, in: Winfried Becker (Hg.), Der Passauer Vertrag von 1552, Neustadt/Aisch 2003, 9–28.

² Zum Folgenden vgl. Thomas A. Brady, Protestant Politics: Jacob Sturm (1489–1553) and the German Reformation, Atlantic Highlands, N. J. 1995; ders., Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation, Berlin 1996; Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation Bd. 4/2, Straßburg 1933.

nichts erreicht, die Kommune sollte wie alle evangelischen Reichsstädte ohne Veränderungen oder Abstriche auf das Interim verpflichtet werden. Martin Bucer, der führende Straßburger Theologe, sprach sich vehement gegen jeden Kompromiß aus. Das Interim war für ihn „ein ganzer Abfall von Christo“. Statt vor der weltlichen Gewalt zu kapitulieren, sollte den Einwohnern Buße und Umkehr gepredigt werden, um damit weitere Strafen Gottes abzuwenden. Bucer verlangte voraussetzungsloses Vertrauen auf Gott und sein Wort: „Darüber gehe es dann äußerlich, wie es wolle – obwohl es beim Gehorsam gegenüber Gott nicht übel gehen kann, denn alles Unglück kommt allein deshalb über die Menschen, weil sie ihre fleischlichen Reden und Interessen dem Wort und Rat Gottes entweder vorziehen oder damit vermischen.“³ Gegenüber dieser Entschlossenheit, den Glaubensaspekt unbedingt und ohne Abstriche an die erste Stelle des Verhaltens und Handelns zu rücken, wies der Stättmeister auf die politischen Implikationen hin: „Wir sind nicht die, um deren Rettung willen der Allmächtige besondere Wunderzeichen tun“⁴, d. h. uns vor der kaiserlichen Ungnade schützen wird. Widerstand gegen die kaiserliche Macht ist hoffnungslos; offensichtlich stand das Beispiel der Stadt Konstanz, die wegen ihrer Interimsverweigerung in die Acht erklärt und ihrer Freiheit beraubt wurde, Sturm und seinen Anhängern vor Augen. Für ihn gab es daher nur einen Weg, um der Verantwortung für das Gemeinwesen gerecht zu werden: Verhandlung, Arrangement und Kompromiß, um die städtischen Freiheiten und die Privilegien zu retten und damit auch die Substanz der Religion zu bewahren. Beide Kontrahenten faßten ihre Positionen zusammen. Bucer erklärte: „Die Erde gehört unserem Herrgott, und unser Vaterland ebenfalls“ – deshalb dürfen am Glaubensstand und am evangelischen Kirchenwesen keine Abstriche gemacht werden. Sturm setzte dagegen: Gott spricht zum Individuum, nicht zur Körperschaft; wichtiger, als in Kompromißlosigkeit alles aufs Spiel zu setzen, war für ihn, dass „doch wenigstens etwas erhalten bliebe“.⁵ Die Konfrontation endete bekanntlich mit der Entlassung Bucers und mit der Annahme eines abgemilderten Interims.

Im Straßburger Konflikt zwischen dem Theologen und dem Politiker finden wir das Dilemma abgebildet, das Max Weber 1919 in seiner berühmten Schrift „Politik als Beruf“ in das Begriffspaar von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik gefaßt hat. Die Gesinnungsethik orientiert sich auf die Frage: Was ist ethisch geboten? Der Urteilsmaßstab sind normative Pflichten, nicht die Folgen des Tuns. Der Christ tut recht und stellt Gott den Erfolg anheim. Dagegen orientiert sich die Verantwortungsethik, die durchaus auch die normativen Pflichten kennt, an den pragmatischen Pflichten, der Verantwortung für die möglichen Folgen des Tuns. Der Handelnde hat für die – voraussehbaren – Folgen seines Handelns aufzukommen. Was dem einen als Dokumentation

³ Zitiert nach *Martin Greschat*, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, 229.

⁴ Politische Correspondenz (s. Anm. 2), 1061.

⁵ A. a. O., 1136, Anm. 6.

unbekümmert-vorbehaltenen Gottvertrauens erscheint, ist für den anderen nichts als Fahrlässigkeit, ja ein mutwilliges Gottversuchen.

2. *Luther und die Politik*

In der Prioritätensetzung Glaubensentscheidung versus politisch-opportune Entscheidung verhielt sich Luther zeitlebens wie Bucer 1548. Er verlangte unbedingtes Gottvertrauen statt menschlicher Planung und Vorbereitung auf den Ernstfall. Luther war kein Politiker und wollte keine politischen Ratschläge geben, sondern sah sich als seelsorgerlicher Ratgeber für Christen im obrigkeitlichen Amt. In seinen Aussagen zu politischen Fragen hielt er sich an die biblischen Weisungen und verlangte in allen weltlichen Bezügen den Gehorsam der Untertanen gegenüber ihrer Obrigkeit. Brisant war für die Politiker, die er beriet, daß Luther bis 1530 auch die Territorialfürsten und Stadtmagistrate im Untertanenstatus sah, und zwar gegenüber dem Kaiser. Allerdings ließ er sich in diesem Verständnis der Reichsverfassung im Oktober 1530 dahingehend korrigieren, daß die Fürsten Obrigkeiten aus eigenem Recht und nicht dem Kaiser untergeordnet waren, mithin eine eigene, an Röm 13,1 gebundene Herrschaftslegitimation besaßen. In der Praxis hat Luther gleichwohl auch in der Folgezeit im wesentlichen an seiner klaren Unter- und Überordnung auf allen Ebenen weltlicher Hierarchie festgehalten.

Der Untertanenstatus verbot Ungehorsam und gewaltsame Abwehr zugefügten Unrechts – auch der unwürdige und seine Stellung mißbrauchende Amtsträger war hinzunehmen als Strafe Gottes. Selbst ihm gegenüber galt, daß im Gehorsam gegen die Obrigkeit Gehorsam gegenüber Gott bezeugt wurde. Abwehr und Sturz der Tyrannen waren allein Gott zu überlassen. Allerdings folgte aus dem strikten Gehorsamsgebot nicht die Verpflichtung zu bedingungslosem Gehorsam. Befehle, die gegen Gottes Gebot verstießen, durften nicht befolgt werden. In diesem Fall galt die *clausula Petri* (Apg 5, 29) als Korrektur von Röm 13,1: „Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen“ – Gottesgehorsam und Menschengehorsam traten auseinander. Gewissenszwingenden Befehlen durfte nicht gehorcht werden; im Gegenteil mußte gegen sie protestiert und der Befehlsgeber auf seinen Verstoß gegen das göttliche Gebot hingewiesen werden. Diesen Wortprotest verstand Luther durchaus als Handlung aktiven Widerstands. Nur durfte über den Wortprotest nicht hinausgegangen werden, sondern die Folgen von Befehlsverweigerung und Wortprotest waren ohne Gegenwehr hinzunehmen. Lediglich für die Auswanderung als Alternative zum Leiden fand Luther eine biblische Abstützung.

Ein politisches Kalkül durfte die Prüfung der Sachlage nicht beeinflussen. Für die Untertanen galt, daß sie sich im Zweifel für den Gehorsam zu entscheiden hatten und – etwa im Kriegsfall – auf eine eigene Untersuchung der Frage, ob es sich um einen ungerechten Krieg handelte, verzichten mußten. Für die evangelische Obrigkeit eröffnete die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre einen

Ausweg: Wurde der Fürst in seiner Eigenschaft als Christ um seines Glaubens willen angegriffen, mußte er sich als Christ verhalten. Wurde er in seiner Funktion als Obrigkeit angegriffen, mußte er um der ihm von Gott anvertrauten Untertanen willen die Aggression abwehren.

In den politischen Krisen seiner Zeit hat Luther nahezu immer zum Abwarten geraten und sah die Extremsituation, die Letztentscheidungen verlangte, eigentlich nie gekommen. Vorbereitungen für den Ernstfall zu treffen, war für ihn ein Zeichen, daß es an Gottvertrauen fehlte. Die Politiker wies er bei derartigen Planungen darauf hin, daß sie sich anmaßen, Gott in die Karten zu schauen, und sein Eingreifen nicht abwarten wollten. Vor allem unter Kurfürst Johann von Sachsen (1525–1532), auf den er beträchtlichen Einfluß ausübte, behinderte Luther mit derartigen Ratschlägen nicht selten politische und militärische Vorbereitungen auf den Ernstfall, sehr zum Ärger vor allem des zur Aktivität drängenden Landgrafen Philipp von Hessen, der denn auch einmal den Unterschied von Theologen und Politikern so charakterisierte: „Predige, Luther, so will ich dieweil sehen, daß man die Pferde sattle.“⁶

Um ein konkretes Beispiel für Luthers unmittelbares Einwirken auf die Politik der evangelischen Stände zu geben: In der für die evangelische Partei politisch günstigen Situation von 1532 hat Luther dringend dazu geraten, den angebotenen Religionsfrieden auf der Basis der kaiserlichen Vorschläge ohne eigene Nachforderungen abzuschließen. Er sah in der *pax politica* ein Geschenk Gottes, das nicht durch Bedingungen herabgewürdigt oder gar in Frage gestellt werden durfte. Die von den evangelischen Unterhändlern verlangte *inclusio futurorum*, die Einbeziehung der zukünftigen Anhänger der Confessio Augustana in den Religionsfrieden, lehnte Luther strikt ab. Für ihn war der Frieden, so wie er den gegenwärtigen evangelischen Fürsten und Städten angeboten wurde, eindeutig das höhere Gut; die Zukunft war Gott zu überlassen. Die evangelischen Politiker wiesen allerdings diese Sichtweise zurück, da „dasjenige, so Doktor Martinus und die anderen Gelehrten in Wittenberg in ihrem Ratschlag und Bedenken zugelassen, mit Gott und Gewissen nicht bewilligt noch angenommen werden könne“.⁷ Gegen den Gewissensrat Luthers stellten sie ihr eigenes Gewissen und verwarfen die theologische Unterweisung aus Wittenberg als der Situation nicht entsprechend. Schließlich einigten sich die Vermittlerfürsten, die evangelische Partei und der Kaiser auf einen allgemein gehaltenen Text, der nur die gegenwärtigen Verhandlungspartner aufführte, aber das Problem in die allgemeine Landfriedensformel auflöste: Kein Reichstand durfte den anderen „des Glaubens noch sonst keiner anderen Ursache halb befehden, bekriegen, berauben, fangen, überziehen, belagern“ usw.⁸ Befristet war diese Religionsschutzklausel bis zum General- oder Nationalkonzil bzw. bis zu einer anderen Reichsversammlung. Letztlich hatte sich damit Lu-

⁶ WA. TR 2, Nr. 1476 (Aufzeichnung von 1532).

⁷ Georg Mentz, Johann Friedrich der Großmütige, Bd. 1, Jena 1903, 50.

⁸ DRTA. JR 10, 1513.

thers unpolitischer Rat, die Situation nicht auszunutzen, sondern das kaiserliche Angebot als Gabe Gottes zu akzeptieren, durchgesetzt. Landgraf Philipp war darüber so verärgert, daß er dem Frieden nicht sofort beitrug, sich ihm allerdings auch nicht auf Dauer verweigerte.

3. *Die Reformation als Gemeindereformation und als Akt obrigkeitlichen Handelns*

Mit der reformatorischen Bewegung, ausgelöst durch die 95 Thesen, war zu Beginn des 16. Jahrhunderts etwas grundstürzend Neues in das Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft getreten. Seit vielen Jahrhunderten befanden sich im Abendland – bei allen jeweils aktuellen Schwierigkeiten – Staat und Kirche, Religion und Politik, Glaube und Macht in Harmonie. Die gemeinsame Basis wurde nur zeitweise und eher am Rande angefochten – zu denken wäre hier an die Bewegungen der Katharer und Waldenser im 13. Jahrhundert, an Wiclif und die Lollarden Ende des 14. Jahrhunderts und an die hussitische Bewegung im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts. Die von Wittenberg ausgehende neue Bewegung zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfaßte binnen weniger Jahre in Mitteleuropa Massen und forderte Entscheidungen: Entscheidung des einzelnen für die eigene Person, Entscheidung der Obrigkeit in Territorien und Reichsstädten für ihre Untertanen und Bürger. Eine neutrale Mittelposition, wie sie Erasmus und die Humanisten zu behaupten versuchten, wurde vom Entscheidungszwang rasch zerrieben.

Die Reformation begann als Gemeindereformation, d. h. als unorganisierte Predigtbewegung. Es ließe sich auch formulieren: Ein überzeugender Prediger, Geistlicher oder Laie, auf jeden Fall eine charismatische Persönlichkeit, sammelte eine Anhängerschaft um sich, der er die Grundzüge der neuen Theologie vermittelte: Evangeliumspredigt ohne Berücksichtigung menschlicher Tradition, Rechtfertigung durch den Glauben, der mündige Laie. Als äußere Kennzeichen dafür, daß eine Gemeinde evangelisch geprägt war, galten das Abendmahl unter beiden Gestalten, deutsche Form von Liturgie und Gottesdienst, Verwerfung der Bilderanbetung, Zölibatsbruch und Klosteraustritt. In den Städten fand zudem rasch eine Entklerikalisierung des öffentlichen Lebens statt, insofern die Angehörigen des geistlichen Standes das Bürgerrecht erwerben mußten und ihre ökonomischen Privilegien ebenso verloren wie den geistlichen Gerichtsstand. Auch die Sozialfürsorge in Gestalt des Gemeinen Kastens fiel in die städtische Kompetenz.

Für das endgültige Schicksal der Gemeindereformation gab es zwei Optionen: 1) Die Gemeindereformation wurde unterdrückt und die von ihr betroffenen Orte wurden wieder strikt altkirchlichen Lehren und Organisationsformen unterworfen. Einen Markstein setzte vielfach der Bauernkrieg 1525, für dessen Ausbruch die neue Lehre verantwortlich gemacht wurde – als Wurzel des Aufruhrs, erst gegen die Geistlichen, dann gegen die weltlichen Obrigkeit.

ten gerichtet. 2) Anderenfalls wurde die Gemeindereformation abgelöst durch die obrigkeitlich organisierte Reformation. In der ersten Generation der Reichsfürsten nach Beginn der reformatorischen Bewegung gab es allerdings mehrere fromme Traditionalisten, die eine dritte Möglichkeit zuließen. Ihre Politik war vor allem darauf ausgerichtet, Ruhe und Ordnung in ihren Territorien zu bewahren, die alten Institutionen wie Klöster und Pfarreien, Gefälle und Abgaben wenigstens formal zu schützen und aufrechtzuerhalten, im übrigen aber die evangelische Predigt und die Herausbildung evangelischer Gemeinden nicht zu behindern. Zu dieser Fürstengruppe zählten die Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz, Friedrich der Weise und Ludwig V., die sich bis zu ihrem Tod 1525 bzw. 1544 nicht entschieden und entsprechend ihr Land religiös-kirchlich mehr oder weniger sich selbst überließen; ferner Heinrich V. von Mecklenburg und Barnim XI. von Pommern, die nach über einem Jahrzehnt des Zögerns erst 1533 bzw. 1534 mit dem Abendmahls Empfang unter beiden Gestalten ihren Bekenntniswechsel dokumentierten.

Ihnen standen die Vorkämpfer des alten Glaubens gegenüber, Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, Herzog Georg von Sachsen, die bayerischen Herzöge Wilhelm V. und Ludwig X. (geleitet von ihrem Kanzler Leonhard von Eck), Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel und – lange Zeit eher nolens als volens – Kardinal Albrecht von Mainz und Magdeburg. Johann von Sachsen, Philipp von Hessen und Ernst von Braunschweig-Lüneburg zählten dagegen zu denjenigen Fürsten, die frühzeitig die Gemeindereformationen in ihren Ländern organisatorisch auffingen und durch vereinheitlichende Regelungen einhegten. Zum Aufbau eines neuen Kirchenwesens sahen sie sich legitimiert durch den Abschied des Speyerer Reichstags von 1526, der die Forderung Karls V., endlich das Wormser Edikt zu exekutieren, mit der bekannten Verantwortungsformel relativierte: Jeder Fürst solle in Sachen, das Wormser Edikt betreffend, „für sich also leben, regieren und halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kaiserliche Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten“. Mit dieser Erklärung zog sich das Reich von einer autoritativen Regelung der Religionsfrage, wie sie 1521 versucht worden war, zurück – Religions- und Kirchenfragen wurden vorübergehend zur Sache des einzelnen Reichsstandes. Zwar erhielt dieser 1526 nicht ein *ius reformandi*, jedoch wurde ihm offiziell anheimgestellt, mit dem Wormser Edikt nach Belieben umzugehen. Besonders die Formel der „Verantwortung vor Gott“ diente in den nächsten Jahren zur rechtlichen Absicherung der Glaubensänderungen. Deshalb versuchte die Reichstagsmehrheit schon 1529, die Konzession zurückzunehmen, provozierte damit aber nur die Protestation der Betroffenen.

Eine Sonderform von obrigkeitlicher Einführung der Reformation bestand in der staatlich organisierten Umgestaltung eines bis dahin intakt gebliebenen, von der Landesherrschaft notfalls mit Repression intakt gehaltenen Kirchenwesens. Vorangegangene Gemeindebildung war in solchen Territorien nicht oder nur in der Illegalität möglich gewesen. Bei diesem Modus der Reformationseinführung wurde gleichmäßig und gleichzeitig die Konfessionsänderung

ohne Vorbereitung durch eine Gemeindereformation auf das ganze Territorium erstreckt. Beispiele für diese Sonderform sind Württemberg 1534, Kurbrandenburg und das herzogliche Sachsen 1539 sowie Braunschweig-Wolfenbüttel 1542. Auslösende Faktoren waren Regentenwechsel oder die Eroberung bzw. Rückeroberung des Landes. Politisches Kalkül der Machtsteigerung für die eigene Religionspartei und persönliche Glaubensentscheidung lassen sich in diesen Fällen noch weniger trennscharf bestimmen als sonst.

4. Die Bedeutung der Entscheidung für oder gegen die Reformation

Die Letztentscheidung über Konfessionsänderung oder Beibehaltung des religiös-kirchlichen Status quo traf in den Territorien der Landesfürst; in den Reichsstädten fiel die Entscheidung häufig nach einer Bürgerbefragung. Der Entschluß zur Religionsveränderung bedeutete immer auch eine politische Entscheidung, unabhängig von den persönlichen Beweggründen des Entscheidungsträgers. Karl V. hatte in Worms durch sein persönliches Bekenntnis und durch das Edikt eindeutig gegen die reformatorische Bewegung Stellung bezogen. Auch wenn die Protestanten dies letztlich bis 1546 nicht wahrhaben wollten, war er damit frühzeitig zum Haupt einer Konfessionspartei geworden. Eine Entscheidung für den neuen Glauben war seit 1521 mithin immer auch eine Entscheidung gegen den Kaiser und für eine politische Sonderexistenz im Gefüge des Reiches. Allerdings stand seit Anfang 1531 mit dem Schmalkaldischen Bund eine Organisation zur Verfügung, die ihren Mitgliedern Beistand für den Fall versprach, daß „wir von wegen der christlichen, billigen und rechtmäßigen Sachen ... von jemandem wollten überzogen, vergewaltigt oder beschwert werden“.⁹

Die politische Dimension der religiösen Entscheidung konnte von den Fürsten nicht außer acht gelassen werden. In der Regel wurde versucht, sie durch betonte Kaiser- und Reichsloyalität auszugleichen oder wenigstens zu minimalisieren, etwa durch die Bereitschaft, Türkenhilfe ohne Bedingungen zu leisten oder keine Verbindungen mit dem Ausland, insbesondere Frankreich, einzugehen. Als eine Art Kompensationshandlung stellte sich auch das Verhalten der evangelischen Reichsstände gegenüber „Drittgläubigen“ dar, insbesondere den Täufern. Auf diesem Feld konnten sie – in einer Mischung von echter Glaubensüberzeugung, politischem Kalkül und Opportunismus – ohne eigene Beschädigung ihre Kaiser- und Reichsloyalität demonstrieren. Die Zustimmung der evangelischen Stände zum Reichsmandat gegen die Täufer vom 23. April 1529 war geeignet, das Skandalon der Protestation, durch die sich die evangelische Minderheit noch kurz zuvor deutlich von dem Beschluß der Mehrheit abgesetzt hatte, in seiner Bedeutsamkeit abzuschwächen. Die Distanzierung von den Täufern trennte die evangelische Partei von einer kompromit-

⁹ Ekkehart Fabian (Hg.), Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532, Tübingen 1958, 39.

tierenden geistigen Nachbarschaft und führte zu wünschenswerter Übereinstimmung mit den altkirchlichen Reichsständen. Damit konnte zugleich der an sich durch die Konfessionalisierung schwindende Vorrat an konsensuellen Auffassungen und Akten vergrößert werden. In analoger Weise ließen die Lutheraner 1529/30 die Zwinglianer als „Sakramentierer“ fallen, um ihre eigene Reputation bei den Altkirchlichen zu verbessern.

Hauptvertreter einer derartigen Kompensationspolitik waren in der ersten Jahrhunderthälfte durchgängig Kursachsen, Brandenburg-Ansbach und die Reichsstadt Nürnberg. Philipp von Hessen kalkulierte dagegen das politische Element der Konfessionsentscheidung bewußt ein, so daß seine Religionspolitik häufig auch einen stark antikaiserlich-antihabsburgischen Akzent besaß, jedenfalls bis er wegen seiner Eheaffäre vorübergehend seine Politik neu orientierte. Um die kaiserliche Verzeihung für seine Doppelehe zu erhalten, opferte er seine Handlungsfreiheit und sorgte dafür, daß zwei wichtige potentielle Verbündete der Schmalkaldener, Jülich-Cleve und Kurköln, von ihren Glaubensgenossen im Stich gelassen wurden.

Galt die Gleichsetzung von Konfessionsänderung und antikaiserlicher Option, auch wenn dies nicht gewollt wurde, so galt nicht umgekehrt, daß die Entscheidung gegen die Reformation mit Loyalität gegenüber Habsburg identisch war. Die bayerischen Herzöge verbanden ihr antievangelisches Verhalten bis 1546 fast durchgängig mit antihabsburgischer Politik, was 1531 sogar zu einem Bündnis mit Kursachsen und Hessen führte, um gemeinsam dem Kaiserbruder Ferdinand die Anerkennung seiner Wahl zum römischen König zu verweigern. Dagegen standen Heinrich von Wolfenbüttel und Georg von Sachsen für eine gleichermaßen antievangelische und prohabsburgische Politik ein. Erst recht galt dies für die geistlichen Reichsfürsten, da sie gegen reformatorische Vorstöße auf den Schutz von Kaiser und Reich besonders angewiesen waren, um nicht mit ihrer kirchlichen auch ihre politische Existenz zu verlieren.

Das Entscheidungsverhalten der meisten evangelischen Fürsten zeigte, daß sie sich der außerreligiösen Komponente ihrer Kirchenpolitik durchaus bewußt waren. Vor allem in den zwanziger Jahren wurde der Zeitpunkt für den Glaubenswechsel häufig der rechtlich-politischen Konstellation angepaßt. Bis 1521 war die Lage rechtlich ungeklärt gewesen, eindeutige Neuerungsverbote ergingen 1521, 1529 und 1530. Eine rechtlich offene Situation bestand mithin nur zwischen den beiden Speyerer Reichstagen 1526 und 1529, und entsprechend häufig wurde die Verantwortungsformel von 1526 herangezogen, um die Umgestaltung des Kirchenwesens zu legitimieren.

Zeitlich befristeten Schutz bewirkten die Bestätigungen des jeweiligen konfessionellen Status quo durch Kaiser und Reich. Viermal ergingen solche Garantien: 1532 (Nürnberger Religionsfrieden), 1539 (Frankfurter Anstand), 1541 (Regensburger Reichsabschied) und 1544 (Speyerer Reichsabschied). Allerdings erstreckte sich die Garantie jeweils nur bis zum General- oder Nationalkonzil bzw. einer Reichsversammlung und erlosch mithin 1545, als das Trienter Konzil endgültig berufen wurde.

Zur politischen Dimension einer Entscheidung für die Reformation gehörte auch der Zwang zur Neuorientierung in reichsständischen Zusammenhängen. Die Erbinungen und Erbverbrüderungen blieben zwar bestehen, aber die politischen Beziehungsgeflechte lösten sich auf und mußten durch neue ersetzt werden. So verlor Hessen seinen Platz in der Kooperation von Herzogtum Sachsen, Trier, Pfalz und Braunschweig-Wolfenbüttel und knüpfte stattdessen neue Verbindungen zu Kursachsen, Braunschweig-Lüneburg und den oberdeutschen Reichsstädten. Die Pfalz büßte ihren Einfluß auf die Hochstifte Worms und Speyer ein, ebenso die Pfandschaft der Landvogtei Hagenau und verlor nach ihrem Wechsel zum Calvinismus auch noch die lutherischen Reichsritter im Odenwald und im Kraichgau sowie die unterdessen lutherisch gewordenen südwestdeutschen Reichsstädte. Die Pfälzer Kurfürsten kompensierten diese Verluste an informellen Herrschaftsverbindungen durch den Aufbau internationaler Beziehungen.

In Krisensituationen gemeinsamer Bedrohung konnten aber in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert immer wieder auch überkonfessionelle Verbindungen begründet werden, bei denen die Religionsfrage explizit ausgeklammert wurde. Im Fürstenaufstand 1552 konstituierte sich der Heidelberger Bund der vier rheinischen Kurfürsten, Bayerns und Württembergs zur Aufrechterhaltung der Neutralität und zur Vermittlung zwischen den Streitparteien. Jeder Bündnispartner verpflichtete sich, daß er den anderen „bei seiner Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnung und Zeremonien ruhiglich bleiben lassen und wider seinen Willen, Verstand, Consciencz oder Gewissen nicht dringen, beschweren, irren, hindern noch verachten soll“.¹⁰ Als nach der Reichsexekution gegen Donauwörth 1608 reformierte und lutherische Reichsstände die Union gründeten, wurde im Vertrag von Ahausen ausdrücklich festgelegt, daß „diesen vertraulichen Verein nicht hindern soll, daß in etlichen Religionspunkten ungleicher Verstand sein möchte“.¹¹

5. *Die Verbindung von Glaubensentscheidung und politischem Kalkül*

Die Bedeutung des politischen Faktors für die religiöse Entscheidung führt zu der Frage nach den vorrangigen Motiven für den Entschluß, die Reformation einzuführen. Der religiöse Impetus wird nicht in Zweifel gezogen werden dürfen, vor allem da letztlich bis 1555 die religiöse Abweichung gemäß dem Wormser Edikt, das nie aufgehoben wurde, reichsrechtlich mit Strafe bis zur Acht bedroht blieb, auch wenn dieses Urteil mehrfach bis zum Konzil suspendiert wurde. Das Beharren im alten Bekenntnis bzw. die Rückkehr zu ihm nach der Phase der Gemeindereformation war auf jeden Fall politisch die sicherere Ent-

¹⁰ August von Druffel (Hg.), Beiträge zur Reichsgeschichte Bd. 4, München 1896, 283, Anm. 1.

¹¹ Gottfried Lorenz (Hg.), Quellen zur Vorgeschichte und zu den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges, Darmstadt 1991, 70 f.

scheidung. Die Nachhaltigkeit des religiösen Faktors bei der Konfessionsentscheidung wurde 1547/48 demonstriert – die gefangenen Hauptleute des Schmalkaldischen Bundes, Johann Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen, waren nicht bereit, ihre Situation dadurch zu verbessern, daß sie besonderes religiöses Entgegenkommen zeigten, geschweige denn die Konversion zum alten Glauben in Erwägung zogen. Auch sonst kehrte kein evangelischer Fürst 1546/47 zum alten Bekenntnis zurück – außer Friedrich II. von der Pfalz, der gerade erst mit der Einführung der Reformation in seinem Lande begonnen hatte.

Neben die religiöse Überzeugung traten allerdings andere Elemente, die eine Entscheidung für die Reformation begünstigen konnten. Da ist zum einen der ökonomische Bereich. Die Einführung der Reformation ermöglichte die Einziehung des Kirchengutes, wenngleich es selten ganz zur Disposition des Fürsten stand, da häufig die Stände an seiner Verwaltung beteiligt werden mußten. Immerhin blieben nach Abzug der Ausgaben für Kirchen, Schulen und Sozialeinrichtungen beträchtliche Summen übrig, die in die landesfürstliche Kasse flossen. Zum anderen – und das war das langfristig Wichtigere – vermehrte die Veränderung des Kirchenwesens die staatlichen Kompetenzen. Der Landesfürst erhielt die Verfügungsmacht über Lehrinhalte, Zeremonien und Kirchenorganisation. Schon vom vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment, das sich auf organisatorische und disziplinarische Reformen erstreckt hatte, war gesagt worden: „Dux Cliviae est papa in terra sua“ (Der Herzog von Kleve ist Papst in seinem Land) – dies galt nach 1517 für die evangelischen Territorialherren in vervielfachter Weise und in ganz neuer Qualität. Das *ius reformandi*, das Recht, über den kirchlichen Status des Territoriums und den Glaubensstand der Untertanen zu bestimmen, bedeutete einen beträchtlichen Zugewinn an Herrschaftskompetenz. Die neue Landeskirche stand in viel stärkerem Ausmaß als die bisherige Kirchenorganisation unter der fürstlichen Aufsicht und Leitung. Landeskirchliche Bistümer wurden nicht errichtet, die Notbischöfiskonzeption Luthers verfestigte sich zur Dauereinrichtung, die letztlich bis 1918 Bestand hatte.

Soweit dies den Quellen zu entnehmen ist, überwog politisches Kalkül die Glaubensentscheidung im 16. Jahrhundert nur selten. Vielleicht läßt sich Kaiser Maximilian II. als Beispiel für diese Konstellation anführen. Er blieb, um die Nachfolge seines Vaters antreten zu können, katholisch, obwohl er starke evangelische Neigungen hatte. Dasselbe gilt für einige Reichsbischöfe. Spektakulär waren im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges die politisch motivierten konfessionellen Optionen der lutherischen Fürsten Wilhelm Wolfgang von Pfalz-Neuburg und Johann Sigismund von Brandenburg. Der Pfalzgraf entschied sich für den Katholizismus, der Kurfürst für den Calvinismus – beide wollten damit Verbündete im Streit um das Jülicher Erbe gewinnen.

Eine bemerkenswerte Verbindung gingen Glaubensüberzeugung und politisches Kalkül, d. h. territoriales Interesse, ausgerechnet bei der Säule des Luthertums ein, bei Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, und dies gleich mehrfach. Seit Anfang der vierziger Jahre versuchte er beharrlich, sein Burg-

grafenamts in Halle – ein bloßer Titel ohne Rechte – ins Feld zu führen, um die Reformation in dieser Stadt, die zum Hochstift Magdeburg gehörte, voranzutreiben und in diesem Prozeß gleichzeitig Teile des Hochstifts mit Halle unter die eigene Landeshoheit zu bringen. Aus alter Abneigung gegen Kardinal Albrecht hat Luther die Ambitionen seines Kurfürsten unterstützt, obwohl er sonst in Konfliktsituationen stets zu Vorsicht und Zurückhaltung riet.

1541 nutzte der sächsische Kurfürst im Hochstift Naumburg die Situation nach dem Tode des Bischofs Philipp von der Pfalz für seine Glaubens- und Territorialambitionen aus. Er erkannte den vom Kapitel gewählten Julius von Pflug nicht an und inkorporierte in der dadurch entstandenen Vakanz – gegen alles Reichsrecht – das Hochstift mehr oder weniger offen seinem Herrschaftsgebiet. Allerdings wartete er mit Aktionen wohlweislich bis zu dem Zeitpunkt, als Karl V. das Reich verließ.

Auch in der sog. Wurzener Fehde lagen politisches Kalkül und Sorge um den Glauben in kaum trennbarer Gemengelage, allerdings doch mit deutlicher Priorität des politischen Kalküls. Aus vergleichsweise nichtigem Anlaß (Einziehung der Türkensteuer) besetzte Johann Friedrich 1542 einen Teil des Hochstifts Meißen, führte dort evangelischen Gottesdienst ein und ließ sich vom Stiftsadel huldigen. Er provozierte dadurch aber nicht nur einen Konflikt mit dem Meißener Bischof, sondern auch mit dem gerade erst zur Regierung gekommenen Herzog Moritz von Sachsen, der sogar Konfessionsgegner wie König Ferdinand, den Erzbischof von Mainz und den Magdeburger Koadjutor um Rat und Beistand anrief. Nur die Vermittlung des Landgrafen verhinderte den Ausbruch von Feindseligkeiten – Johann Friedrich mußte seine Ambitionen aufgeben und die weltliche Herrschaft des Meißener Bischofs wieder herstellen. Luther stand auch bei dieser Gelegenheit auf Seiten seines Landesherrn und warf Moritz vor, undankbar zu sein und das Evangelium zu kompromittieren, während in Wirklichkeit die fromme Habgier des Kurfürsten die evangelische Sache kompromittiert hatte.

6. *Politik und Religion in der Reichskrise 1546 bis 1548*

Politisches Kalkül und religiöse Entscheidung waren in besonders markanter Weise in der großen Krise des Reiches 1546 bis 1548 miteinander verzahnt. Karl V. ging gegen den Schmalkaldischen Bund gewaltsam vor, um seinem Amt als *advocatus ecclesiae* nachzukommen und die Ketzerei im Reich wirksam zu bekämpfen, nachdem er endlich die erforderlichen Machtmittel in der Hand hielt. Zugleich wollte er aber auch die Gelegenheit benutzen, um eine Reichsreform im zentralisierenden Sinne durchzusetzen und danach ein politisch wie religiös geeintes Reich für seine Außenpolitik in Dienst zu nehmen. Für Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und Herzog Moritz von Sachsen hatten politische Interessen und Ambitionen in der Krise eindeutigen Vorrang vor der Glaubenssolidarität. Melanchthon hatte bereits 1541 neue Prioritäten-

setzungen bei der zweiten Fürstengeneration beobachtet: „Ein neues Geschlecht von Zweiflern und Skeptikern wächst jetzt heran, das sich von Luther distanzieren will und sich um eine Vereinigung mit den Gegnern bemüht.“¹² Für die gesamtevangelische Sache erwies sich die Entscheidung Joachims und Moritz' letztlich jedoch als Vorteil. Das Faktum evangelischer Verbündeter zwang den Kaiser, den Krieg als politischen Konflikt statt als Kampf gegen die Ketzerei zu deklarieren. Er band sich selbst – auch für die Zukunft –, als er Moritz und dessen Landstände im August 1546 aufforderte, die Acht gegen Johann Friedrich zu exekutieren, und die Herstellung von Frieden, Recht und Einigkeit im Reich als Zweck des Krieges angab; der Krieg werde „gar nicht in Meinung (geführt), die christliche Religion, Wort Gottes mit dem Schwert zu dämpfen und auszurotten oder anderer Gestalt darin vorzugehen, als wie uns gebührt und auf hiervor gehaltenen Reichstagen durch gemeine Reichsstände bewilligt worden“.¹³ Auf diese Versicherung bezogen sich Moritz wie seine Stände später in ihrem hinhaltenden Widerstand gegen das Interim.

Die Beteiligung des sächsischen Herzogs auf Seiten des Kaisers war vermutlich nicht kriegsentscheidend, sie verhinderte aber nach dem Krieg, daß der Zusammenbruch des politischen Protestantismus zugleich zum kirchlich-religiösen Zusammenbruch führte. Karl V. mußte in Augsburg berücksichtigen, daß er nur einen Teil der evangelischen Stände besiegt hatte, und dies mit evangelischer Hilfe. Daher begnügte er sich damit, vor allem die Unterwerfung unter das Konzil zu fordern, ohne daß die Vieldeutigkeit von „Konzil“ weiter erörtert wurde. Das für die Übergangszeit erlassene Interim konnte Moritz aus politischem Kalkül nicht akzeptieren, selbst wenn er es gewollt hätte. Er hatte Rücksicht zu nehmen auf seine eigenen Landstände, auf die Sicherung der Loyalität in den hinzugewonnenen Gebieten und auf die Reputation bei seinen Glaubensgenossen, die freilich 1548 ohnehin nicht besonders hoch war. Als Ergebnis der innersächsischen Beratungen änderte sich im neuen Kurfürstentum wenig – entgegen der massiven Polemik der Zionswächter des Luthertums in Magdeburg.

7. Ausblick: 1555 und 1648

Als Moritz von Sachsen und seine Bündnispartner Johann Albrecht von Mecklenburg und Wilhelm von Hessen im März 1552 gegen den Kaiser zu Felde zogen, erließen sie ein gedrucktes Ausschreiben an alle Stände und Städte des Reiches. In diesem Text wurden gleichermaßen konfessionelle und politische

¹² CR 4, 109: „Novum quoddam genus seu Pyrrhonorum seu Scepticorum nunc exoritur, quod videri vult alienum a Luthero ac conciliationes molitur cum adversariis.“ Die Kritik richtete sich gegen Joachim II. von Brandenburg.

¹³ Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. 2, hg. von *Erich Brandenburg*, Leipzig 1904, Nachdr. Berlin 1983, 761.

Anklagen vorgetragen, wobei der konfessionelle Punkt an der Spitze stand: Kaiser und König wurden beschuldigt, die wahre christliche Religion von Tag zu Tag enger einzuzäunen, um sie zuletzt ganz auszureißen. Dies zeige sich vor allem darin, daß die evangelischen Prediger aus dem Reich verjagt und kein wahrhaft christliches Konzil erwirkt werde. Neben die Forderung, den Landgrafen freizulassen, trat der politische Punkt, der elende Zustand der deutschen Nation. Ihre alte löbliche Freiheit werde geschmälert, und sie solle zu einer „unerträglichen, viehischen, erblichen Servitut, Joch und Dienstbarkeit“ gebracht werden.¹⁴

Das Ergebnis des Fürstenaufstands, der Passauer Vertrag, sicherte den konfessionellen Status quo noch einmal lediglich vorläufig bis zur endgültigen Regelung auf einem eigenen Reichstag, der binnen sechs Monaten berufen werden sollte. Allerdings wurde die erneute Terminierung durch eine Versicherung König Ferdinands relativiert, daß auch bei Nichteinigung der Kaiser keinen Krieg in der Religionsfrage führen werde. Wie sehr die Fronten im Reich durcheinander gekommen waren, zeigte der auf den Fürstenaufstand folgende Markgrafenkrieg 1553, in dem ein konfessionell gemischtes Bündnis (König Ferdinand, Heinrich von Wolfenbüttel, Nürnberg, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg) unter Führung des evangelischen Kurfürsten Moritz gegen den evangelischen Markgrafen Albrecht Alkibiades kämpfte, der sich offen als „Pfaffenfeind“ deklarierte, nominell aber immer noch kaiserlicher Feldhauptmann war und dessen Treiben von Karl V. stillschweigend geduldet wurde. An sich nicht mehr als eine große Fehde, gewann der Markgrafenkrieg seine Bedeutung durch den Schlachtentod des sächsischen Kurfürsten. Das Ausscheiden von Moritz führte zu politischen Verschiebungen mit weitreichenden Perspektiven. Sein Nachfolger August von Sachsen begründete die wettinische Tradition biederer Kaiser- und Reichspolitik, die sich im Reichsganzen bis zum Ende des Alten Reiches mit einer eher untergeordneten Position begnügte und den Platz freimachte für andere, ambitioniertere Dynastien – in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die pfälzischen Wittelsbacher, im 17. Jahrhundert die brandenburg-preußischen Hohenzollern.

Das Konfessionszeitalter erstreckt sich mit der Phase der Gegenreformation bis zum Dreißigjährigen Krieg bzw. zum Westfälischen Frieden. Ganz kurz soll abschließend nur noch der Augsburger Religionsfrieden von 1555, der im Konfessionszeitalter die tiefste Zäsur darstellt, untersucht werden.

Die Ausgangssituation in Augsburg war für die katholische Seite alarmierend. Johann Ulrich Zasius, Berater des Erzherzogs Maximilian, zeigte klar die Alternative auf: Es ist besser, „den kleinen Rest deren Land und Leute, so noch katholisch, soviel wie möglich zu erhalten, als mit Erweckung des greulichsten Krieges ... alles zumal in die Schanze zu schlagen.“¹⁵ Die Schwäche der evange-

¹⁴ A. a. O., Bd. 5, bearb. von *Johannes Herrmann*, Berlin 1998, 737.

¹⁵ Zitiert nach *Heinrich Lutz*, *Christianitas afflicta*. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556), Göttingen 1964, 358, Anm. 134.

lischen Seite lag dagegen in ihrer Uneinigkeit. Die Reichsstände in Nord- und Mitteldeutschland waren kirchlich etabliert und saturiert, diejenigen in Südwestdeutschland befanden sich nach der Behinderung durch das Interim gerade erst in der Phase des Wieder- oder überhaupt des Neuanfangs bei der Umgestaltung ihres Kirchenwesens. Der schließlich zwischen den Religionsparteien gefundene Kompromiß lief erneut auf eine – jetzt allerdings großzügig bemessene – temporäre Lösung hinaus: Die gegenseitige Akzeptanz- und Nichtangriffserklärung sollte gelten „bis zu endlicher Vergleichung der Religion und Glaubenssachen“. Sollte diese Vergleichung durch Generalkonzil, Nationalversammlung oder Religionsgespräch nicht zustande kommen, blieb dennoch ein „beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für ewig wähernder Friede“ bestehen.¹⁶ Die grundlegende Bestimmung war die Anerkennung des *ius reformandi*, des Reformationsrechts der Fürsten, in der Formel des Greifswalder Juristen Joachim Stephani von 1582: *Cuius regio, eius religio*. Religion wurde „Ländersache“, der konfessionelle Föderalismus künftig zu einem Ordnungsprinzip im Reich. Allerdings wurde das Reformationsrecht korrigiert durch das Auswanderungsrecht der Untertanen; auch galt es nicht für die geistlichen Reichsstände (Geistlicher Vorbehalt).

Da viele Formeln bewußt uneindeutig gehalten waren, um einen Konsens zu erreichen, ist die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts vom Streit um die Deutungshoheit des Textes bestimmt. Nach dem dreißigjährigen Bürgerkrieg, der stets auch konfessionelle Elemente einschloß, bestätigte der Westfälische Frieden den Augsburger Religionsfrieden und setzte als Normaljahr für die konfessionellen Zustände den 1. Januar 1624 (für die Pfalz: 1618) fest. Damit war stillschweigend für die Zukunft das *ius reformandi* der Obrigkeit erloschen, eine Konversion des Fürsten tangierte den Glaubensstand der Untertanen künftig nicht mehr. In zwei weiteren Punkten wurde der Augsburger Religionsfrieden 1648 modifiziert: die Reformierten wurden als dritte Konfession anerkannt – andere religiöse Gruppen blieben weiterhin ausgeschlossen –, und eine Majorisierung in Religions- und Konfessionsangelegenheiten wurde durch das neue Instrument der *itio in partes* auf dem Reichstag unmöglich gemacht. Die Bestimmung des Verhältnisses von politischem Kalkül und religiöser Entscheidung konnte seither auf einem neuen verlässlichen Rechtsboden vollzogen werden.

Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg
E-Mail: eike.wolgast@urz.uni-heidelberg.de

¹⁶ *Karl Zeumer*, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit* Teil 2, Tübingen ²1913, Nachdr. Aalen 1987, 347 § 25.

„... daß Du Dein Herz entzündest“

Rechtfertigungslehre, Gotteslehre und Anthropologie in Luthers Katechismen nach den drei Hauptstücken

Von Sibylle Rolf

Daß in Luthers Katechismen¹ seine Rechtfertigungslehre nicht *explizit* vorkommt,² ist schon häufig bemerkt worden.³ Luther richtet sich an die „Kinder und Einfältigen“⁴ mit dem Ziel, diese auf elementare Weise in den christlichen Glauben einzuführen.

Trotzdem handelt es sich bei den Katechismen um einen genuinen Teil von Luthers Theologie, und nicht von ungefähr hat der Reformator seinen Großen Katechismus von 1529 neben *De servo arbitrio* von 1525 als eines seiner besten Werke bezeichnet.⁵ Der These, daß Luther auch in diesem pädagogischen Text *spezifische* Spuren seiner Rechtfertigungslehre legt, will dieser Aufsatz nachgehen.⁶ Er orientiert sich dabei an den drei Hauptstücken der Katechismen – Dekalog, Credo und Herrengebet.⁷

¹ Zur Literatur zu Luthers Katechismen vgl. den Klassiker von *Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen, hg. von *Gottfried Seebaß*, 5 Bände, Göttingen 1990–1994. Darüber hinaus *Johannes Meyer*, Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, Gütersloh 1929; *Kurt Frör*, Theologische Grundfragen zur Interpretation des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers, MPTH 52 (1963), 478–487; *Eilert Herms*, Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987; *Gunther Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 1, Berlin/New York 1996; *Ders.*, Gottes Gebot und die Sünde des Menschen. Der Dekalog als erstes Hauptstück von Luthers Katechismen im Kontext von Credo und Vaterunser, LuThK 23 (1999), 169–189; *Klaus Schwarzwäller*, Fülle des Lebens. Luthers Kleiner Katechismus. Ein Kommentar, Münster u. a. 2000; *Wichmann von Meding*, Luthers Katechismustheologie, LuJ 68 (2001), 11–46.

² Eine explizite Erwähnung des „gerechtfertigten Erben“ findet sich gleichwohl in Luthers Auslegung der Taufe (BSLK 516,26 f.). Allerdings zitiert Luther hier Tit 3,5–8.

³ Denkbar wäre gewesen, daß Luther einen Katechismus nach dem Vorbild der Freiheitsschrift von 1520 konzipiert, in dem er das „anthropologische Kernschema“ (*Peters*, [s. Anm. 1], Bd. 1, 36) von Glaube und Liebe verankert. Dies hätte ihm die Möglichkeit gegeben, explizit von der Rechtfertigung des Menschen im Glauben und von seinen guten Werken als Werken der Liebe zu handeln. Statt dessen wählt er einen trinitarisch-heilsgeschichtlichen, den Menschen aus den mittelalterlichen Katechismen bekannten Aufbau, der in der „Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers“ von 1520 (WA 7, 194–229) vorgebildet ist.

⁴ Vgl. BSLK 553,35 und passim.

⁵ WA. B 8, 99,7 f.

⁶ Zur Diskussion steht damit die noch näher zu explizierende These, daß Luthers Rechtfertigungslehre ein Integral seiner Katechismus-Auslegung bildet. Gefragt werden muß darüber hinaus, wie der spezifische Fokus von Luthers Rechtfertigungslehre näherhin zu bestimmen ist.

⁷ Die drei Hauptstücke sind auch in Luthers Augen *der* Katechismus (BSLK 502,17 und passim), was eine Ausklammerung der Anhänge vor allem zu den Sakramenten rechtfertigt. Quellentexte für den Aufsatz sind die Hauptstücke sowohl des Großen als auch des Kleinen Katechismus.

Dabei soll zunächst der Blick auf den Zusammenhang vom Glauben an Gott und dem ersten Gebot gerichtet werden (1). Daran anschließend wird anhand von Luthers Auslegung des Credo die trinitarische Perspektive seiner Theologie untersucht (2), während einige Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Mensch in den Aussagen zum Herrengebet (3) und eine zusammenfassende Schlußbemerkung (4) den Aufsatz abschließen.

1. „Wir sollen Gott fürchten und lieben“. Luthers Auslegung des Dekalogs

Wir nähern uns der Frage nach Rechtfertigung, Gotteslehre und Anthropologie, indem wir dem Aufbau des Katechismus folgend zunächst Luthers Auslegung des Dekalogs in den Blick nehmen. Untersucht wird zum einen der Zusammenhang von Glauben und erstem Gebot (1.1.), daran anschließend Luthers Verständnis vom Menschen (1.2.).

1.1. „Was heißt ein Gott haben?“ Der Glaube an Gott und das erste Gebot

In Luthers Augen hat der Dekalog eine drei- oder sogar vierfache Funktion:⁸ Er will in seinem „kindlichen Gebrauch“, dem *usus puerilis*, pädagogisch die „Kinder und Einfältigen“ dazu hinführen, sich in der Liebe zu Gott und dem Nächsten zu üben. Zweitens will er im „groben Gebrauch“ (*usus crassus*) eine „Ringmauer“⁹ um den Nächsten errichten, mit der dieser vor dem Einbruch des Chaos, das sich als Teufel oder Anfeindungen durch seine Mitmenschen manifestieren kann, in sein persönliches Leben geschützt wird.¹⁰ Hierin äußert sich Gottes schöpferische und erhaltende Gnade zugunsten seines Geschöpfes.¹¹ Den „geistlichen Gebrauch“ (*usus spiritualis*) versteht Luther – drittens – als Gehorsam um Gottes willen, wenn ein Mensch aus ganzem Herzen den Willen Gottes erfüllt.¹² Und schließlich dient der Dekalog als Beichtspiegel, weil er in Luthers Augen von keinem Menschen vollkommen gehalten werden

⁸ Luther entfaltet in seinem Sermon von den guten Werken von 1520, daß das Gesetz je nach Adressaten unterschiedliche Funktionen hat; vgl. WA 6, 213 f. Die Terminologie der unterschiedlichen *usus* des Gesetzes prägt Luther beispielsweise in einer Predigt zum ersten Gebot vom 24. Februar 1523 (WA 11, 31,8–11). Man wird allerdings schon deswegen vorsichtig sein müssen, aus diesen Äußerungen eine theologische Systematik zum Gesetz abzuleiten, weil die Terminologie nicht vollkommen konsistent ist. Luther kann den *usus spiritualis* auch als *usus theologicus* verstehen und das Gesetz in seiner anklagenden Funktion meinen. Den mehrfachen Gebrauch des Gesetzes führt Luther in den Katechismen *nicht* explizit aus.

⁹ BSLK 607,6.

¹⁰ „Summa will er ... ein iglichen beschirmet, befreiet und befriedet haben fur idermanns Frevl und Gewalt und dies Gepot zur Ringmauren, Festen und Freiheit gestellet haben ümb den Nähisten, daß man ihm kein Leid noch Schaden am Leib tue.“ (BSLK 607,3–9).

¹¹ So formuliert treffend *Peters* (s. Anm. 1), Bd. 1, 133: „Gott bedient sich des ‚usus crassus praeceptorum‘, um seine vernünftige Kreatur zu erhalten und zu bewahren vor dem Einbruch des Chaos.“

¹² Der *usus spiritualis* enthält Anteile des *usus elencticus* in sich. In Luthers Augen soll ein Mensch zwar Gott aus ganzem Herzen „über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“, ist aber aufgrund seiner Konstitution nicht in der Lage, dieses Gebot wirklich zu erfüllen, so daß der Dekalog ihn beständig anklagen muß.

kann.¹³ Es ist nämlich so, „daß kein Mensch [es] so weit bringen kann, daß er eins von den zehen Gepoten halte, wie es zu halten ist, sondern noch beide der Glaube und das Vaterunser zu Hülfe kommen muß“.¹⁴

Die beiden letztgenannten Aspekte spitzen die Fragestellung entscheidend zu: Wie gelangt ein Mensch dazu, Gott aus ganzem Herzen zu lieben? Warum ist er aber offenbar nicht in der Lage, den Dekalog vollkommen zu erfüllen? Anders gefragt: Wie stellt sich in den Katechismen Luthers Sicht des Menschen dar, und welche Schlußfolgerungen ergeben sich daraus für die Frage nach der Rechtfertigungslehre?

Es lohnt sich, dazu den Dekalog noch einmal genauer zu befragen. Im Kleinen Katechismus bildet die Formel „wir sollen Gott fürchten und lieben“ die Konstante der Gebotsauslegung. Das erste Gebot, das Fremdgötterverbot, erklärt Luther mit der Formel: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.“¹⁵ Gottesfurcht und Gottesliebe kehren anschließend in jedem Gebot wieder. Daß sich für Luther die Erfüllung der übrigen Gebote im Erfüllen des ersten Gebots verwirklicht,¹⁶ ist häufig beobachtet worden.¹⁷ Aber *wie* wird das erste Gebot erfüllt?

Luther nimmt in seiner ausführlichen Auslegung des ersten Gebots im *Großen* Katechismus keinen Rückbezug auf den Imperativ „Wir sollen...“. Er beginnt seine Ausführungen vielmehr, indem er fragt: „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?“¹⁸ Bevor etwas geboten wird, lenkt Luther den Blick auf die anthropologische Grundsituation: Das menschliche Herz ist immer schon intentional auf einen Gegenstand ausgerichtet, der ihm zum Gott wird. Ein Gott ist diejenige Instanz, auf die man vertraut und das Zutrauen seines Herzens setzt.¹⁹ „Worauf du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“²⁰

¹³ Das Gebot dient im von Luther zumindest nicht systematisierten *usus elencticus* zur Erkenntnis der eigenen Unfähigkeit vor Gott. Der Dekalog als Beichtspiegel wird in Luthers Anleitung zur Beichte explizit angeführt; vgl. BSLK 517,29–36.

¹⁴ BSLK 640,39–43.

¹⁵ BSLK 507,42 f.

¹⁶ Luther selbst stellt im Epilog der Dekalog-Auslegung im Großen Katechismus diesen Aspekt dezidiert heraus: „Denn wo ein solches Herz [das Gott fürchtet und liebt, S. R.] gegen Gott ist, das hat dieses und alle andere [Gebote] erfüllet ... Also hat die ganze Schrift überall dies Gepot gepredigt und getrieben, alles auf die zwei Stück, Gottes Fürcht und Vertrauen, gerichtet“ (BSLK 643,3–11).

¹⁷ So schon Meyer (s. Anm. 1), 171 und passim.

¹⁸ BSLK 560,9 f.

¹⁹ BSLK 560,10–13: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten.“

²⁰ BSLK 560,22–24. Vgl. den kommentierenden Aufsatz von Wilfried Härle, „Woran du dein Herz hängst ...“ Über Glauben, Unglauben und Zweifel in unserer Zeit, in: Gott glauben – gestern, heute, morgen: Reflexionen über christliche und kirchliche Existenzweisen, FS Werner Leich, hg. vom Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, Weimar 1997, 70–79.

Es geht für Luther nicht um die (abstrakte) Frage, *ob* es Gott gibt, *wo* er zu finden ist und *wie* man ihn beschreiben soll. Sondern auch dort, wo er die *Unmündigen* im Glauben unterrichtet, geht es um die menschliche Existenz, die sich ihr *Sein* und ihre *Orientierung* offenbar nicht selbst verdankt. Der Mensch *muß* sich an eine Realität außerhalb seiner selbst (*extra se*) wenden und an ihr ausrichten. Und das, woran er sein Herz hängt, wird ihm zur lebensbestimmenden Wirklichkeit, an die er sein Leben bindet – Gott oder Abgott.²¹ Luther nennt etliche Fehlformen menschlichen Vertrauens im materiellen und personalen Bereich: Geld und Gut, Kunst, Klugheit, Weisheit, Freundschaft oder Ehre.²² Sein Herz an eines dieser Dinge zu hängen, bedeutet Götzendienst – und die schlimmste Abgötterei besteht für Luther in der besonderen „Frömmigkeit“, sich von Gott nichts schenken lassen, sondern alles selbst erarbeiten zu wollen.²³

Was damit letzten Endes einen Abgott macht, ist die Verwechslung von Zeitlichem und Ewigem.²⁴ Denn mit dieser Verwechslung erhebt sich der Mensch über den wahren Gott, versucht, sich seiner zu bemächtigen und stellt statt des lebendigen Gottes zeitliche (materielle und immaterielle) Güter vor sich hin, an die er sein Herz hängt – die aber keine Verheißung für sich haben, daß sie ihn tatsächlich tragen und ihm helfen können.²⁵ Nichts anderes aber ist in Luthers Augen *Sünde*. Schon 1517 stellt er in seiner Disputation gegen die scholastische Theologie fest: Der Mensch will nicht, daß es einen Gott gibt. Lieber wollte er Gott sein, und Gott sollte nicht Gott sein.²⁶

Luther gebraucht den theologischen Begriff *Sünde* in der Dekalog-Auslegung nur in einem Zitat im Beschluß,²⁷ beschreibt aber die menschliche Wirklichkeit so, daß Sünde als Verweigerung des Menschen an Gott transparent wird. Darin zeigt sich, wie sehr sein Denken von Sünden- und Rechtfertigungserkenntnis durchdrungen ist: Sünde als Verwechslung von Zeitlichem

²¹ Eine Entscheidungssituation, in der ein Mensch *zwischen* Gott oder Abgott steht, ist damit für Luther von vornherein ausgeschlossen. Sondern das Herz *ist* immer schon auf eine Instanz *extra se* gerichtet, und erst im Vollzug des Glaubens entscheidet sich, ob diese Instanz lebensdienlich oder lebenshinderlich ist.

²² BSLK 561,7–17.

²³ Diesen Mißbrauch findet Luther in der Haltung, „als wolle es [das Herz] nichts von ihm [Gott] geschenkt nehmen, sondern selbs erwerben oder überflüssig verdienen, gerade als mußte er uns zu Dienst stehen und unser Schuldner, wir aber seine Lehenherren sein.“ (BSLK 565,7–11).

²⁴ „Darümb will er uns von allem andern abwenden, das außer ihm ist, und zu sich ziehen, weil er das einige ewige Gut ist.“ (BSLK 563,10–13).

²⁵ Vgl. BSLK 565,25–566,2.

²⁶ Am 4. September 1517 in der Disputatio contra scholasticam theologiam: „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.“ (WA 1, 225,1 f.).

²⁷ „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eiferiger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierde Gelied. Aber denen, so mich lieben und meine Gepot halten, tu ich wohl in tausend Gelied.“ (BSLK 641,38–44) Im Kleinen Katechismus zitiert Luther diesen Spruch ebenfalls (510,8–13). An der Stelle, an der das Zitat zum ersten Mal auftaucht, schreibt Luther statt „Sünde“ „Missetat“ (567,28).

und Ewigem²⁸ manifestiert sich darin, daß ein Mensch sich nicht auf den wahren Gott verläßt, sondern sich an Dinge, Werte oder andere Menschen hängt, die ihm nicht helfen können. Dieser Skandal hängt mit menschlicher *Schuld* zusammen und gehört theologisch in die Verkündigung des *Gesetzes* in seiner anklagenden Funktion. In Luthers Katechismen dominiert aber der *pädagogische Gebrauch*, der die *Unmündigen* dazu anhalten soll, sich zu Gott zu halten. Luthers Texte sind von einem werbenden Ton bestimmt, weil der Reformator genau weiß, daß mit Zwang niemand an Gott glauben kann.²⁹ Glauben kann und darf ein Mensch an Gott, weil dieser Gott vertrauenswürdig ist und man sich auf ihn verlassen kann, darf und soll.

Wenn Sünde die *Verfehlung* des ersten Gebotes ist, so ist der Glaube seine *Erfüllung* – der Glaube, der dem ewigen Gott die Ehre gibt und ihn als Gott anerkennt. Nur so ist zu verstehen, daß Luther den Glauben als Schöpfer der Gottheit begreift, freilich, wie er präzisiert, nicht bei *Gott*, sondern bei *uns*.³⁰ Gott ist zwar immer schon Gott, und der Mensch kann sich seinen Gott nicht so machen, wie es ihm beliebt (wie es im 19. Jahrhundert Ludwig Feuerbach verstanden hat).³¹ Aber der Glaube, der sich mit dem ganzen Herzen an Gott hängt, läßt Gott auch im eigenen Leben Gott sein und macht so Gott *pro me*.

„Wir sollen Gott fürchten und lieben.“ Das erste Gebot bildet das Integral des Dekalogs. Weil ein Mensch immer schon von einer Instanz außerhalb seiner selbst abhängt, ist seine Beziehung zum wahren Gott störanfällig. Das erste Gebot wird dort erfüllt, wo ein Mensch sich ganz an den Ewigen bindet, ihn Gott sein und sich an seiner eigenen Menschheit genügen läßt. Offenbar ist dies in Luthers Augen keinem Irdischen ganz möglich. Darum stellt sich an dieser Stelle noch einmal eindringlich die Frage nach der anthropologischen Grundsituation, von der die Katechismen ausgehen, und wie sich *darin* Luthers Glaubensverständnis darstellt.

1.2. „Woran du dein Herz hängst ...“. Luthers strukturelle Bestimmung des Glaubens

Der Mensch ist in Luthers Augen relational verfaßt. Ähnlich wie das berühmte Diktum von Paul Watzlawick „Man kann nicht nicht kommunizieren“ könnte Luther zuspitzen: „Man steht nicht nicht in Beziehung“. Ein Mensch hängt im-

²⁸ Vgl. BSLK 571,40–572,14. Diese Verwechslung äußert sich unter anderem darin, daß man das Ewige, statt es zu genießen (*frui*), gebraucht (*uti*), während man das Zeitliche genießt, statt es zu gebrauchen.

²⁹ „Denn was man alleine mit Ruten und Schlägen soll zwingen, da wird keine gute Art aus, und wenn man's weit bringet, so bleiben sie doch nicht länger fromm, denn die Rute auf dem Nacken liegt. Aber hie wurzelt es ins Herz, daß man sich mehr für Gott, denn für der Ruten und Knüttel fürchtet.“ (BSLK 579,28–35).

³⁰ WA 40 I, 360,5: „Fides creatrix divinitatis, non in persona [Dei], sed in nobis.“ Das Zitat stammt aus der Handschrift von Luthers großer Galater-Vorlesung aus den Jahren 1531/35.

³¹ Vgl. *Peters* (s. Anm. 1), Bd. 1, 110–116.

mer schon von etwas ab.³² Er ist als ekstatisches, nicht in sich selbst ruhendes Wesen darauf angewiesen, angesprochen zu werden und zu antworten. Es gibt keine anthropologische Nullsituation, in der noch alle Möglichkeiten offen wären.

Dies wird nach der Intention der Katechismen jedem Menschen, speziell den Unmündigen, vor Augen gemalt. Niemand kann einen anderen zum Glauben zwingen.³³ Aber jeder soll darüber Bescheid wissen, was Gott für ein Gott ist und in welchem Verhältnis er zu diesem Gott steht. Was bedeutet es, Gott zu fürchten und zu lieben? „Also verstehest Du nu leichtlich, was und wieviel dies Gepot fodert, nämlich das *ganze Herz* des Menschen und *alle Zuversicht* auf Gott allein und niemand anders.“³⁴

Der Glaube ist keine interessierte und distanzierte Haltung, die eine Information oder eine Lehre für wahr hält. Luther unterscheidet zwischen Historienglauben und einem Glauben, der Christus ergreift.³⁵ Der Glaube, der nur glaubt, daß ein Gott sei, hat mit dem heiligenden Glauben, der für den Menschen eine soteriologische Relevanz besitzt, schlechterdings nichts zu tun. Sondern derjenige glaubt wirklich, der Christus im Glauben ergreift und sich gefallen läßt, daß er im Glauben mit Christus vereinigt wird. Luther verortet den menschlichen Glauben darum auch nicht in der Vernunft, sondern ausdrücklich im *Herzen*, das sich an Gott hängt. Das heißt aber nichts anderes, als daß die ganze Existenz in der Beziehung zu Gott geborgen ist. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, alle eigene Tätigkeit vor Gott ruhen zu lassen. „Denn ob uns gleich sonst viel Guts von Menschen widerfähret, so heißet es doch alles von Gott empfangen“.³⁶ Daß dieser Glaube sich Gott nicht so schafft, wie es ihm beliebt, macht Luthers Auslegung des Credo anschließend explizit.

³² *Wilfried Joest*, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1962, hat den Menschen als exzentrisch, responsorisch und eschatologisch bezeichnet. Diese Charakterisierung ist wieder aufgenommen worden von *Wilfried Härle*, *Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers*, in: *ders.* (Hg.), *MJTh IV, Glaube*, Marburg 1992, 37–77.

³³ Schon in der Vorrede zum Kleinen Katechismus verwirft Luther ausdrücklich einen Zwang zum Glauben und erklärt die Notwendigkeit der Katechismus-Unterweisung damit, daß die Menschen Grundbegriffe des christlichen Glaubens lernen müssen, weil sie darin leben. BSLK 504,3–7: „Denn wiewohl man niemand zwingen kann noch soll zum Glauben, so soll man doch den Haufen dahin halten und treiben, daß sie wissen, was Recht und Unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen.“

³⁴ BSLK 562,39–563,2, Hervorhebungen S. R.

³⁵ „Haec est autem fides apprehensiva (ut dicimus) Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis.“ (WA 39 I, 45,21 f., aus der Disputation *De fide* vom 11. September 1535, 12. These): Das ist aber (wie wir sagen) der ergreifende Glaube an Christus, der für unsere Sünden gestorben und für unsere Gerechtigkeit auferstanden ist. Luther unterscheidet in der Kurzen Form von 1520 *zweierlei* Weisen zu glauben: „Hie ist zu mercken, das zweyerley weyß glaubt wirt, zum ersten von gott, das ist, wen ich glaub, das war sey, was man von gott sagt ... Zum andern wirt yn gott geglaubt, das ist, wen ich nit alleyn glaub, das war sey, was von gott gesagt wirt, Bondern setze meyn traw yn yhn“ (WA 7, 215,1–6).

³⁶ BSLK 566,12–14.

Das erste Gebot steht mit dem sich als vorbehaltloses Vertrauen in Gott äußernden Glauben in engstmöglicher Verbindung: Wer glaubt, erfüllt das erste Gebot, denn er läßt sich Gottes Liebe gefallen, ohne diese aus dem eigenen Tun erwerben und garantieren zu wollen. Er tut dann auch mit Lust und Liebe zu Gott die übrigen Gebote und geht achtsam mit seinem Nächsten, mit sich selbst und mit Gott um. Damit gibt der zuvor in Selbstliebe (*amor sui*) verkümmerte Mensch der Liebe Gottes in seinem Leben Raum. Er gibt (als Mensch!) Gott die Ehre.³⁷ „Wir sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa“.³⁸ Bevor der Glaube mit der Auslegung des Credo material bestimmt wird, wird er in der Auslegung des Dekalogs schon strukturell beschrieben und in seiner grundsätzlichen anthropologischen Relevanz durchsichtig: Glaube ist die exzentrische Ausrichtung des menschlichen Herzens auf Gott, während Sünde die Verweigerung dieser responsiven Seinsstruktur bedeutet, die in der Abschließung in sich selbst besteht. Auf die materiale Bestimmung des Glaubens soll im folgenden Abschnitt fokussiert werden.

2. „Ich gläube ...“ *Die inhaltliche Bestimmung des extra me*

Luthers Auslegung des Credo steht im Zentrum der Katechismen. Sie richtet den nicht sich selbst verdankten Menschen explizit auf die göttliche Wirklichkeit aus, indem sie ihn lehrt, *was er glauben soll*.

Der folgende Abschnitt untersucht diesen Text nach den drei Artikeln (2.1.–2.3.) und versucht abschließend, zu einer theologischen Ortsbestimmung zu gelangen (2.4.).

2.1. „...daß mich Gott geschaffen hat“. *Der Glaube an den Schöpfer und Erhalter*

Luther stellt das Credo in direkten Zusammenhang mit dem ersten Gebot. „Also daß der Glaube nichts anders ist denn ein Antwort und Bekenntnis der Christen, auf das erst Gebot gestellet.“³⁹ Schon in der Gliederung der Katechismen wird die Zentralstellung des Credo deutlich. In der Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers von 1520 ordnet Luther die drei Hauptstücke einander zu: „Also lehren die Gebote den Menschen seine Krankheit erkennen, daß er sieht und empfindet, was er tun und nicht tun, lassen und nicht lassen kann, und erkennt sich einen Sünder und bösen Menschen. Danach hält ihm der Glaube vor und lehret ihn, wo er die Arznei, die Gnade finden soll, die ihm helfe fromm werden, daß er die Gebote halte, Und zeigt ihm Gott und seine Barmherzigkeit, in Christo erzeit und angeboten. Zum

³⁷ Den Topos der Selbstunterscheidung des Menschen von Gott betont auch *Wenz*, Gottes Gebot (s. Anm. 1), 172: „Das gebotene Werk des Glaubens läuft ... auf eine stetige Selbstunterscheidung des Menschen von Gott hinaus.“

³⁸ WA. B 5, 415,45.

³⁹ BSLK 647,36–38.

dritten lehret ihn das Vater unser, wie er dieselben begehren, holen und zu sich bringen soll, nämlich mit ordentlichem demütigen tröstlichem Gebet, so wirds ihm gegeben, und [er] wird also durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig.“⁴⁰

Der Dekalog – die Diagnose, das Credo – die Medizin und das Vaterunser – die Therapie. Deutlich wird in diesem Bild die Verwiesenheit der Hauptstücke aufeinander und die zentrale Position des Credo. Luther wählt für seine Auslegung bewußt eine trinitarische Gliederung, die ihm von der Tradition nicht ohne weiteres vorgegeben war.⁴¹ „Aber daß man’s auf leichteste und einfältigste fassen künnde, wie es fur die Kinder zu lehren ist, wöllen wir den ganzen Glauben kürzlich fassen in drei Häuptartikel nach den dreien Personen der Gotttheit, dahin alles, was wir gläuben, gerichtet ist.“⁴² Im Zentrum der Credo-Auslegung kommt auf diese Weise der Artikel von der Erlösung in Christus zu stehen, um den der gesamte Katechismus den Rahmen bildet.⁴³

Wo findet sich im Artikel vom Schöpfer ein Reflex der Rechtfertigungslehre? In den Katechismen liegt der Fokus auf der persönlichen Aneignung des Heils durch den einzelnen vor Gott stehenden Menschen. „Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturn ...“⁴⁴ Der Satzbau legt mit der herausgehobenen Positionierung des „mich“ die Betonung auf die Existenz des Bekennenden,⁴⁵ freilich in dessen Bezogenheit auf den *Schöpfer*: Um den Confessor herum wird die Welt geordnet, die Gott in seiner Gnade so um ihn stellt, daß er vor den Anfechtungen Satans behütet ist. Zu dieser Ordnung gehört die Ausstattung mit Leib und Seele, Gliedern und Sinnesorganen, Vernunft und Sinnen, sodann die Ausstattung mit allem zum Leben Notwendigen: Kleidung, Essen, Heimat, Familie und Beziehungen, Nahrungsgrundlage,⁴⁶ und schließlich (im Großen Katechismus) ein gutes Regiment, äußerer Friede und Sicherheit.⁴⁷ In der Erkenntnis der überschwenglichen Gaben Gottes erkennt er zugleich dessen väterliches Herz gegen seine Kreatur. „Denn da sehen wir, wie sich der Vater uns gegeben hat sampt allen Kreaturen und aufs allerreichlichste in diesem Leben versorget“.⁴⁸ Die Schöpfergüte des Vaters umfängt den Beken-

⁴⁰ WA 7, 204,22–205,3. Der Text ist sprachlich modernisiert, wobei die Wortfolge beibehalten worden ist.

⁴¹ In der Tradition hatte man das Credo in zwölf Teile geteilt, wie Luther berichtet (BSLK 646,35 f.).

⁴² BSLK 647,3–9.

⁴³ Daß der zweite Glaubensartikel das Zentrum von Luthers Katechismen bildet, wird schon seit langem gesehen. Vgl. *Peters* (s. Anm. 1), Bd. 1, 38–49. Der Dekalog, der mit keinem Wort Christus erwähnt, ist eher mit dem Schöpfergott assoziiert, während das Vaterunser sich dem dritten Artikel zuordnen läßt, der von des Menschen Heiligung handelt, so daß der Artikel von Christus von den übrigen Katechismus-Stücken gerahmt wird.

⁴⁴ BSLK 510,33 f.

⁴⁵ Vgl. *Schwarzwäller* (s. Anm. 1), 94 f.

⁴⁶ BSLK 510,33–511,8.

⁴⁷ BSLK 648,25 f.

⁴⁸ BSLK 650,27–30.

nenden, ohne daß dies schon *explizit* christologisch und pneumatologisch rückgebunden wird.

Daß der Glaubende und Bekennende sein Leben als von Gott heilsam geordnet erkennt und bekennt, macht aber das Proprium von Luthers Glaubensverständnis aus. 1520 unterscheidet er in der Kurzen Auslegung zwischen zweierlei Formen des Glaubens – dem Glauben als einer Wissenschaft, der die Kunde von Gott genauso für wahr hält wie die Kunde von „Türken, Teufel, Hölle“.⁴⁹ Der Glaube, der demgegenüber einen Menschen zu einem Christenmenschen macht, „das ist, wenn ich nicht allein glaub, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird, sondern setze mein Vertrauen in ihn, begeben und erwäge mich mit ihm zu handeln, und glaub ohne allen Zweifel, er werde mir also sein und tun, wie man von ihm sagt.“⁵⁰

Die Applikation der Glaubensaussage auf „mich“ ist aber nichts anderes als der rechtfertigende Glaube, der sich gefallen läßt, was Gott für ihn tut und zur Einheit mit Christus gelangt. Deutlicher wird dies in Luthers Auslegung des zweiten Artikels, der das Leben, Sterben und Auferstehen Christi mit dem Ziel benennt, „auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.“⁵¹ Die Einheit mit Christus, die *unio cum Christo*, wird von Luther nicht expliziert.⁵² Bereits im Schöpfungsartikel liegt aber der Fokus auf der Bezogenheit von Gott und Mensch. Deutlicher wird dies noch an folgender Beobachtung:

Daß die Formulierung „das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit“⁵³ ein Reflex von Luthers Rechtfertigungslehre ist, ist schon bemerkt worden. Oswald Bayer⁵⁴ hat aus dieser Beobachtung die These abgeleitet, Luthers Rechtfertigungslehre sei zum einen als integrale Mitte seiner Theologie anzusehen und habe zum anderen als Aussage in der Auslegung des *Schöpfungsartikels* unmittelbare Konsequenzen für die Frage nach Luthers Ontologie: Sein sei verdanktes Sein – und nichts anderes kommuniziere die Rechtfertigungslehre.⁵⁵

⁴⁹ WA 7, 215,3.

⁵⁰ WA 7, 215,5–8. Siehe Anm. 35. Auch hier ist der Text sprachlich modernisiert worden.

⁵¹ BSLK 511,33–36.

⁵² Luther macht die Verbindung der Seele mit Christus in anderen Schriften explizit: „Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus et uxori copulatus.“ – So, daß dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als ein Mann und seine Frau verbunden sind. Das Zitat findet sich im Druck von Luthers großem Galaterkommentar von 1531/35, WA 40 I, 286,16 f. In seiner Freiheitsschrift von 1520 gebraucht Luther bekanntlich das der Brautmystik entlehnte Bild vom fröhlichen Wechsel.

⁵³ BSLK 511,3–5.

⁵⁴ Oswald Bayer, Rechtfertigungslehre und Ontologie, in: Peter Neuner (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, QD 195, Freiburg 2002, 149–159. „Daß die Rechtfertigungslehre keinen Einzel-Locus, sondern das Ganze der Theologie betrifft und ontologische Bedeutung hat, weiß seit 1529 jedes lutherisch-katholische Kind oder könnte es jedenfalls wissen – nämlich aus dem Kleinen Katechismus.“ (a. a. O., 149).

In der Tat ist die These Bayers an Luthers Katechismen direkt zu verifizieren. Daß der Mensch von Gott dem Vater nicht nur geschaffen worden ist, sondern auch täglich von neuem vor allem Unglück und Übel beschützt wird, bringt Luther in Zusammenhang mit der göttlichen „Liebe und Güte, durch uns unverdient, als ein freundlicher Vater, der für uns sorget, daß uns kein Leid widerfahre.“⁵⁶ Das *sola gratia* steckt bereits in der Schöpfung. Bei Luther sind die einzelnen dogmatischen Loci anders als in der Orthodoxie miteinander verknüpft: Erlösung *folgt* nicht erst auf die Schöpfung, sondern steckt bereits *im* schöpferischen Handeln Gottes. Der Schöpfer ist kein anderer als der Erlöser.⁵⁷

Genauso wie schöpferisches und erhaltendes, erlösendes und letztlich auch heiliges Wirken Gottes zusammenhängen und eine Unterscheidung künstlich ist, weil diese der Realität von Gottes Wirken nicht entspricht, genauso bleibt die anthropologische Grundsituation vor Gott dieselbe: Ein Mensch kann nicht über sich selbst verfügen. Er steht immer schon in Beziehung und ist in seinem Herzen auf etwas oder jemanden ausgerichtet.⁵⁸ Er *hat* immer schon einen Gott. Ob dieser Gott ihm aber zum Helfer und (in Anfechtungen und äußerer Gefahr) zum Schutz werden kann, entscheidet seine Stellung zum Credo, und zwar bereits im Schöpfungsartikel. Denn hier wird der heilsame, den Menschen bergende Glaube expliziert. „Derhalben sollen wir diesen Artikel täglich uben, einbilden und uns erinnern in allem, was uns fur Augen kömmt und Guts widerfähret, und, wo wir aus Nöten oder Fährlichkeit kommen, wie uns Gott solchs alles gibt und tuet, daß wir daran spüren und sehen sein väterlich Herz und überschwängliche Liebe gegen uns.“⁵⁹ Von der Grundannahme der Exzentrizität des menschlichen Herzens und seiner responsiven Bezogenheit sind die Ausführungen Luthers geprägt. „Also daß man aus diesem [dem ersten] Artikel lerne, daß unser keiner das Leben noch alles, was itzt erzählt ist und erzählt mag werden, von ihm selbs hat noch erhalten kann, wie klein und gering es ist.“⁶⁰

Kein Mensch kann sich selbst erschaffen oder garantieren. Was die Auslegung des ersten Gebotes angedeutet hat, führt der erste Glaubensartikel aus und ver-

⁵⁵ „Im Kleinen Katechismus ist im Blick auf das Elementarste gesagt, was es heißt, allein aus Glauben an Gottes Wort gerechtfertigt zu sein. Dies ist in seiner ontologischen Bedeutung wahrzunehmen: Nicht etwas *am* Menschen, sondern sein Sein selbst ist der Glaube: das Angewiesensein darauf, daß mir das Leben und das zum Leben Notwendige gegeben wird.“ (A. a. O., 151).

⁵⁶ Aus dem Großen Katechismus, BSLK 648, 48–50.

⁵⁷ Daß das schöpferische, erhaltende und erlösende Handeln Gottes dem Menschen bekannt wird, erfordert das Wirken des Heiligen Geistes. Die Heiligung ist daher mit Schöpfung und Erlösung untrennbar verbunden.

⁵⁸ So hatte Luther es in seiner Auslegung des ersten Gebots formuliert. Er expliziert diese Grundsituation ausführlich in seiner Streitschrift gegen Erasmus De servo arbitrio von 1525 (WA 18, 600–787). Dazu vgl. die Dissertation von *Melanie Beiner*, Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die theologische Anthropologie, Marburg 2000 (Lit.), bes. 44–52.

⁵⁹ BSLK 650,10–17.

⁶⁰ BSLK 648,26–30.

klammert damit die beiden Hauptstücke.⁶¹ Genau dieses Argument wendet Luther auch gegen die scholastische Verwendung der aristotelischen Habituslehre ein: Diese war davon ausgegangen, daß ein Mensch, der sich in Taten der Gerechtigkeit übe, auch zur Gerechtigkeit gelangen werde, daß also stetiges Fortschreiten im guten Handeln letztlich auch das Sein verändere. Luther insistiert bekanntlich, daß gutes Tun einen Menschen nicht gut macht. Zuerst muß sich vielmehr das Herz an Gott hängen, damit das gute Tun aus einem guten Herzen folgt.⁶² Ein gutes Herz kann sich aber niemand herstellen – dies erforderte einen archimedischen Punkt außerhalb seiner selbst, den kein Mensch einnehmen kann. Das Herz des hörenden und sich die Wohltaten Gottes schenken lassenden Menschen wird vielmehr *im Empfangen* erwärmt.⁶³ Der erste Artikel weist deshalb auch nach vorne, zum einen auf den dritten Artikel der Heiligung, zum anderen aber auch auf die im Vaterunser wirklich werdende Beziehung von Mensch und Gott.⁶⁴ Die Schöpfung ist in Luthers Auslegung mit der Heiligung verwoben. So bildet, wie an dieser Stelle zunächst noch tentativ gesagt werden muß, das Ineinander von Rechtfertigungslehre, Anthropologie und (trinitarischer) Gotteslehre die Konstante von Luthers Katechismus-Auslegung.

2.2. „... daß Jesus Christus ... sei mein Herr“. Luthers Verständnis der Christologie

Läßt sich die soeben entwickelte These an den weiteren Teilen der Katechismen erhärten? In seiner Auslegung des zweiten Artikels schließt sich Luther explizit an die dogmatische Tradition an. Die altkirchliche Zwei-Naturen-Lehre wird nicht hinterfragt: „Ich gläube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren ...“⁶⁵ Daß sich in der Person Jesu Christi Gott selbst offenbart, ist für Luther nicht fraglich. Entscheidend ist für ihn aber offenbar noch nicht allein, daß Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch in zwei Naturen existiert, sondern was die Existenz Christi für den Bekennenden ausmacht. Auf die Existenz des *bekennenden Menschen in der Relation zum Bekannten* legt Luther den Fokus.⁶⁶

⁶¹ Bei Luther selbst findet sich dieser Rückverweis auf das erste Gebot; vgl. BSLK 647,36–38. Auf den gesamten Dekalog verweist Luther ebenfalls: 649,7–15.

⁶² Luther expliziert diesen Gedanken in der Auslegung des ersten Gebotes: „wo das Herz wohl mit Gott dran ist und dies Gepot gehalten wird, so gehen die andern alle hernach.“ (BSLK 572,12–14).

⁶³ Vgl. BSLK 650,15–21: Wenn sich ein Mensch Gottes Güte gefallen läßt, „so würde das Herz erwärmen und entzündet werden, dankbar zu sein“.

⁶⁴ Das Herz, das sich Gott gegenüber „entzündet, deste stärker und mehr zu begehren“ (BSLK 668,37 f.), spielt in Luthers Auslegung des Vaterunsers eine entscheidende Rolle.

⁶⁵ BSLK 511,23–26.

⁶⁶ Diese *Relation* ist zentral, insofern es Luther nicht um eine Orientierung am *Subjekt* geht. Der subjektivitätstheoretische Zugang ist als problematisch beurteilt worden. Vgl. jüngst *Ulrich Asendorf*, *Rechtfertigung und Heiliger Geist*, Göttingen 2004, 240 und passim. Luthers Interesse richtet sich in der Tat auf die Existenz des Bekennenden *coram Deo*.

Der Reformator spitzt die altkirchlichen Bekenntnisse auf die menschliche Bezogenheit auf Gott zu. Nach den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten in der *Alten Kirche* stellt sich offenbar in der *Reformation* die Frage nach der persönlichen Aneignung des Heils. „Ich gläube, daß Jesus Christus ... *sei mein Herr*.“⁶⁷ Ein Glaube, der sich lediglich an das Geschehene hält und dies rational zu verstehen sucht, ist für keinen Menschen heilsam. Zur heilsamen Wahrheit wird der Glaube erst, wenn der Mensch Christus für sich selbst als Herrn bekennt und anerkennt. Damit gewinnt Luthers schon beschriebenes Glaubensverständnis sein eigentliches (christologisches) Profil. Es ergibt sich aber noch eine weitere Folgerung:

Im Großen Katechismus macht Luther deutlich: „Ich gläube, daß Jesus Christus ... *sei mein Herr worden*.“⁶⁸ Zum Herrn hat ein Mensch Christus nicht von Anfang an. Christus *wird* vielmehr erst Herr im Glauben. Der Glaube erst verifiziert das Sein Christi für den Menschen und macht das Heilsgeschehen in dieser Hinsicht allererst wahr – *pro me*. Ausschließlich in diesem Sinne gilt der schon zitierte Satz, der Glaube sei der Schöpfer der Gottheit.⁶⁹

Mit der Erkenntnis, daß Christus erst zum Herrn *werden* muß, ist ein Bekenntnis des Bekennenden über sich selbst impliziert. Denn Herr zu werden bedeutet, den Sünder aus seiner Gefangenschaft „von Sünde, vom Teufel, vom Tode und allem Unglück“⁷⁰ zu befreien. Christus ist der, „der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben, gewonnen“.⁷¹ Nicht nur ein Historienglaube ist darum insuffizient, sondern auch ein Glaube, der sich von der eigenen *Sünde* distanziert. Im Aussprechen des Bekenntnisses liegt eine schmerzliche, aber heilsame Selbsterkenntnis verborgen: Ich habe es mit meinem Verdienst und Würdigkeit⁷² nicht ermöglicht, von Gott geschaffen, erhalten, bewahrt und erlöst zu werden. Ich erliege den Anfechtungen durch Teufel und Sünde. *Sündenerkenntnis*, die sich darin äußert, sich in äußerster Passivität alles schenken zu lassen und buchstäblich nichts zum Heil leisten zu wollen, richtet den Bekennenden auf Gott aus und bricht seine Gefangenschaft in sich selbst auf.⁷³

Das Ziel des Erlöserwerks Jesu Christi ist es, daß Christus „mein Herr“ werde und „ich sein eigen sei“.⁷⁴ Mit dieser Bestimmung, die einen Menschen nicht (mehr) als Eigentum seiner selbst oder anderer Menschen versteht, werden wie schon im ersten Gebot die *lebensdienlichen* Relationen von den le-

⁶⁷ BSLK 511,23–26, Hervorhebungen S. R.

⁶⁸ BSLK 651,31–33, Hervorhebung S. R.

⁶⁹ S. o. Anm. 30.

⁷⁰ BSLK 651,35 f.

⁷¹ BSLK 511,27 f.

⁷² Vgl. BSLK 511,5.

⁷³ Dabei ist freilich im Blick zu behalten, daß Sündenerkenntnis allererst im Glauben ermöglicht wird und nicht *extra fidem* zugänglich ist. Erst nach erfahrener und empfangener Vergebung ist die Erkenntnis der eigenen Sünde erträglich.

⁷⁴ BSLK 511,33.

benshinderlichen unterschieden. Der Grund einer Person steht nicht in ihrem Handeln oder Unterlassen, sondern bei dem, der sich selbst in seinem Blut *pro me* gegeben hat – so bedingungslos und vorbehaltlos, daß dieser Ganzhingabe nur eine Ganzhingabe des Bekennenden entsprechen kann.

2.3. „... daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ ... gläuben ... kann“. *Die Aufgabe des Heiligen Geistes*

Wie gelangt ein Mensch zu dieser ganzheitlichen Hingabe? Diese Frage richtet das Augenmerk auf die Auslegung des dritten Artikels, die Luther mit dem Topos der Heiligung verknüpft und in enger Bindung an die Auslegung der übrigen beiden Artikel in den Zusammenhang seiner Sicht vom Menschen stellt. „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann.“⁷⁵ Einige Jahre zuvor hatte Luther mit Erasmus von Rotterdam über genau diese Frage gestritten: Kann der Mensch sein Heil mit eigenen Kräften erwirken, und eignet ihm die Möglichkeit, sich aus freiem Willen Gott zuzuwenden? Luther hatte in seiner 1525 erschienenen Schrift *De servo arbitrio* diese Frage entschieden verneint: Niemand kann aus eigenen Kräften zu Christus kommen, weil jeder Mensch immer schon in der eschatologischen Kampfsituation zwischen Gott und Teufel steht. Entweder gehört er Gott oder dem Teufel, und es liegt in keinem Moment seines Lebens in seiner Gewalt, sich für einen der beiden Herren zu entscheiden.⁷⁶

Ein Reflex dieser Schrift findet sich bereits in der Auslegung des zweiten Artikels, in der Luther im Wirken Christi das Amt des Erlösers von der Macht der Sünde, des Todes und des Teufels beschreibt.⁷⁷ In der Auslegung des dritten Artikels knüpft Luther explizit an: Nicht aus eigenem Vermögen und Tun, nicht aus „eigener Vernunft noch Kraft“ kann ein Mensch zu Christus finden und ihn als seinen Herrn anerkennen, sondern dieses Wunder ist ein Werk allein des Heiligen Geistes, der den einzelnen beruft, erleuchtet, heiligt und im Glauben erhält, so wie er die gesamte Christenheit auf Erden beruft und sammelt, heiligt und beim Glauben erhält. Die konstitutionelle Bindung des Menschen an eine Instanz *extra se*, die Luther in der Auslegung des ersten Artikels herausgearbeitet hatte und die er mit dem Credo als allein *heilsame* Bindung an den

⁷⁵ BSLK 511,46–512,1.

⁷⁶ So Luthers berühmte Aussage aus *De servo arbitrio*: „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus ... Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.“ (WA 18, 635,17–22) – So ist der menschliche Wille in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen.

⁷⁷ BSLK 511,28 f. Hier hat sich in den deutschen Text ein Druckfehler eingeschlichen: Es fehlt ein Verb, das nach der lateinischen Vorlage („liberavit“) *befreit* heißen muß.

dreieinigen Gott versteht, kann ein Mensch sich nicht selbst schaffen. Bevor er sein Herz an – nota bene: den wahren – Gott hängt, muß dieser ihn anrühren oder – mit Luther – ihn heiligen.

Im Großen Katechismus führt Luther aus, *wie* der Heilige Geist sein Werk der Heiligung vollbringt: Er führt Menschen in die Gemeinschaft der von Gott Geheiligten und trägt ihnen in der Predigt das Wort Gottes ins Herz. Andernfalls bliebe der Schatz verborgen. „Denn weder du noch ich könnten immermehr etwas von Christo wissen noch an ihn gläuben und zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in Bosam [sc. in das Herz] geschenkt. Das Werk ist geschehen und ausgerichtet: Christus hat uns den Schatz erworben und gewonnen durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen etc. Aber wenn das Werk verborgen bliebe, daß niemand wüßte, so wäre es ümbsonst und verloren.“⁷⁸

Der Heilige Geist hat die Aufgabe, einem Menschen das Christusgeschehen zu präsentieren, ihn mit dem Christusereignis gegenwärtig zu machen und ihm gleichzeitig das Wort so ins Herz zu treiben, daß er zu einer neuen Selbstgewißheit gelangt und infolge dieser erneuerten Selbstgewißheit die göttlichen Gebote mit Lust und Liebe erfüllt.⁷⁹ Heiligen ist für Luther nichts anderes, „denn zu dem Herrn Christo zu bringen, solch Gut zu empfangen, dazu wir von uns selbst nicht kommen könnten“.⁸⁰ Der zweite Artikel weist auf die Notwendigkeit des dritten hin und umgekehrt. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes bliebe das Ereignis von Christus unbekannt, und niemand käme zum Glauben. Damit wird die Erlösung *pro me* mit der Heiligung aber allererst wirksam.⁸¹

Mit dem Heiligen Geist verhält es sich daher wie mit einer inwendig wirkenden Kraft, die das Herz auf die Realität Gottes hin ausrichtet. Der Geist nimmt sich dazu die in der Kirche geschehende Predigt als äußeres Mittel. „Denn wo er's nicht predigen lässet und im Herzen erweckt, daß man's fasset, da ist's verloren.“⁸² Hieraus ergeben sich mindestens zwei Implikationen: zum einen die Notwendigkeit der öffentlichen Verkündigung,⁸³ damit das Wort Gottes reichlich „im Schwange“ gehe,⁸⁴ zum anderen die Notwendigkeit des inneren, erleuchtenden Wirkens des Geistes, damit das Wort nicht nur gehört wird, son-

⁷⁸ BSLK 654,22–33.

⁷⁹ Diese Gedanken werden luzide ausgeführt von *Herms* (s. Anm. 1), 53 ff.

⁸⁰ BSLK 654,39–42.

⁸¹ Darum gilt auch hier wieder Luthers Einsicht, daß der Glaube die Gottheit schafft: „Fides creatrix divinitatis“ (s. o. Anm. 30).

⁸² BSLK 655,11–13.

⁸³ Das Ausbleiben der öffentlichen Verkündigung konstatiert Luther für die römische Kirche: „Woran hat es [bisher] denn gemangelt? Daran, daß der heilige Geist nicht ist da gewesen, der solchs hätte offenbaret und predigen lassen, sondern Menschen und böse Geist sind da gewesen, die uns haben gelehret, durch unsere Werke selig zu werden und Gnad erlangen. Darümb ist es auch kein christliche Kirche.“ (BSLK 655,22–29).

⁸⁴ BSLK 584,29 passim.

dern in den Herzen der Hörenden Frucht bringt. Wo eines von beidem fehlt, bleibt die Gnade Gottes unbekannt.

Die öffentliche Verkündigung des Wortes in Predigt und Sakrament konstituiert die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen als der von Gott Geheiligten, die durch das Wirken des Geistes zusammen gerufen und miteinander des Werkes Christi gewiß gemacht werden, nachdem sie der Herrschaft des Teufel entrissen worden sind. „Denn vorhin, ehe wir dazu kommen sind, sind wir gar des Teufels gewesen, als die von Gott und von Christo nichts gewußt haben.“⁸⁵ Darüber hinaus *erhält* der Heilige Geist im Glauben an Christus, weil niemand sich in diesem Leben von seiner Sünde zu lösen vermag. „Denn wiewohl Gottes Gnade durch Christum erworben ist und die Heiligkeit durch den Heiligen Geist gemacht durch Gottes Wort in der Vereinigung der christlichen Kirchen, so sind wir doch nimmer ohne Sünd unsers Fleisches halben, so wir noch am Hals tragen.“⁸⁶ Auch wenn Luther die Gleichzeitigkeit von Gerechtigkeit und Sünde (*simul iustus et peccator*) an dieser Stelle nicht expliziert, ist sie sachlich impliziert. Sie erfordert das beständige Ausfegen der Sünde und ihre Nichtanrechnung durch Gott, weil der Mensch zeit seines Lebens als von der Sünde besessen angesehen werden muß.⁸⁷ „Denn itzt bleiben wir halb und halb reine und heilig, auf daß der heilig Geist immer an uns erbeite durch das Wort und täglich Vergebung austeile bis in jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein, sondern ganz und gar rein und heilige Menschen, voller Frommkeit und Gerechtigkeit, entnommen und ledig von Sünd, Tod und allem Unglück in einem neuen unsterblichen und verklärten Leib.“⁸⁸

Luther benennt für den Geist eine doppelte Aufgabe: Er *führt* den Menschen in der Verkündigung des Wortes hin zu Christus und *erhält* ihn beim Glauben im Kampf mit Sünde und Anfechtung. Daraus ergibt sich eine inhaltliche Analogie zum ersten Artikel, in dem Gott der Vater als *Schöpfer* und *Erhalter* vorgestellt worden ist. Mit der Auslegung des ersten Artikels grenzt sich Luther gegen die Vorstellung ab, Gott könne sich der Welt, die er einmal geschaffen hat, enthalten und sich beobachtend, aber nicht mehr eingreifend zurücklehnen. Dagegen setzt er den Glauben an den Vater, der sein Geschöpf „sampt allen Kreaturn“ geschaffen hat und es „aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit“ *sola gratia* erhält.

In seiner Auslegung des dritten Artikels versteht Luther – anders als die Orthodoxie – Rechtfertigung *als* Heiligung und Neuanfang Gottes mit seinem zum Sünder gewordenen Geschöpf. Der Heilige Geist *beginnt* mit dem Menschen die rechtfertigende Heiligung, indem er in ihm Glauben weckt, ihm das

⁸⁵ BSLK 657,39–42.

⁸⁶ BSLK 658,19–25.

⁸⁷ In seiner Vorlesung zum Römerbrief von 1515/16 prägt Luther beispielsweise die Formel vom *peccator in re, iustus in spe* – in Wirklichkeit Sünder, gerecht in der Hoffnung. Vgl. WA 56, 269,30 u. ö.

⁸⁸ BSLK 659,7–16.

Christusereignis vergegenwärtigt und ihn in die Kirche führt, und *erhält* ihn bei der Heiligung, indem er täglich von neuem die Sünde vergibt und ihn in der Gemeinde der Heiligen stärkt. „Siehe, das alles soll des heiligen Geistes Ampt und Werk sein, daß er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück: christliche Kirche und Vergebung der Sunde.“⁸⁹

Für Luther ist in der Auslegung des Credos das trinitarische Dogma von entscheidender Bedeutung. Das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes ist nur in der gegenseitigen Durchdringung angemessen zu verstehen. Gott gibt, weil er in sich selbst ein Gott in Beziehung ist, an dieser Bezogenheit teil, indem er durch das Wirken des Geistes den Menschen in die Beziehung hinein nimmt. „Denn wir künden ... nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künden wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre.“⁹⁰

2.4. *Opera trinitatis ad extra ... Die trinitarische Dimension des Glaubens*

Die Werke der Trinität sind nach außen hin unteilbar. Die katechetische Auslegung des Credo ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie Luther diesen augustinischen Grundsatz⁹¹ ins Zentrum seiner Theologie stellt und dabei Theologie von der Rechtfertigung des Gottlosen her versteht – freilich nicht ausgehend vom anthropozentrischen Aspekt eines Gefühls der Gottunmittelbarkeit. Im Fokus steht für Luther, wie *Gott* im Menschen handelt, wenn er ihn erlöst und heiligt. Rechtfertigung und Heiligung des Sünders sind nur angemessen zu verstehen, wenn das herausgearbeitete Verständnis von Mensch und Gott konsistent bleibt.

Der Dekalog ist deswegen im Katechismus noch nicht das Entscheidende. Auch wenn er auf die anderen beiden Hauptstücke hingeordnet ist, bleibt er für sich genommen Gesetz, weil er den Menschen auf sein Tun festlegt. „Aus dem siehest Du nu, daß der Glaube gar viel ein andere Lehre ist denn die zehen Gepot. Denn jene lehret wohl, was wir tuen sollen, diese aber sagt, was uns Gott tue und gebe. Die zehen Gepot sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben, den Glauben aber kann keine menschliche Klugheit begreifen und muß allein vom heiligen Geist gelehret werden. Darümb machet jene Lehre noch keinen Christen; denn es bleibt noch immer Gottes Zorn und Ungna-

⁸⁹ BSLK 659,16–20.

⁹⁰ BSLK 660,38–47. Daß Luther ebenso wie in der Auslegung des ersten Gebots und des Vaterunser mit der Metapher des *Herzens* arbeitet, erhärtet die These, daß die *Bezogenheit* von Gott und Mensch und die gegenseitige ganzheitliche *Hingabe* entscheidende Aspekte seiner Theologie sind.

⁹¹ Die Formulierung „*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*“ ist noch nicht von Augustin selbst, aber im Anschluß an seine Theologie gebildet worden. Vgl. *Wilfried Härle*, *Dogmatik*, Berlin/New York ²2000, 396 f.

de über uns, weil wir's nicht halten können, was Gott von uns fodert. Aber diese bringet eitel Gnade, machet uns fromm und Gott angenehme.“⁹²

Sie macht den Sünder deswegen angenehm vor Gott, weil der Geist das Herz des Menschen zu Gott hin entzündet. Jetzt gewinnt dieser im und durch den Glauben eine veränderte Selbstgewißheit und darin „Lust und Liebe“ zu Gottes Geboten.⁹³ Er versteht sich im strengen Sinne als Geschöpf und nicht als Schöpfer und damit als auf den rechtfertigenden Gott hingeordnet.⁹⁴ Luther verklammert den dritten Artikel der Heiligung mit seiner Auslegung der Artikel von Schöpfung und Erlösung. Das durch den Geist gewirkte Verständnis von Gott als dem Schöpfer und Erlöser setzt das Erschrecken über die Sünde *und* das Vertrauen zu Gott aus sich heraus und gelangt damit zur Erfüllung des die anderen Gebote integrierenden ersten Gebots, das Luther mit den Worten ausgelegt hatte: „Wir sollen Gott fürchten, lieben und vertrauen.“ Möglich ist dies nur, weil der Geist dem Menschen Gottes väterliches Herz zeigt und ihm damit sein eigenes Herz erwärmt.

In der Auslegung des Credos gibt es somit zahlreiche Verweise auf die jeweils anderen Artikel. Der erste Artikel stellt dem Menschen den Schöpfer und Erhalter vor Augen, der das Leben seines Geschöpfs schützt und es „reichlich und täglich“ versorgt. Der zweite Artikel führt mit der Geschichte Jesu Christi allererst in das *Vaterherz* Gottes ein. Ohne das *Christusgeschehen* hätte der Sünder einerseits einen Glauben, der ihm gutes Tun befiehlt und andererseits einen Gott, der mit seinem Zorn das schlechte Tun ahndet. Ohne das Wirken des *Geistes* aber könnte dieses Geschehen keinem Menschen gegenwärtig werden, und es bliebe in der Verborgenheit. Der Geist schafft und erhält – in Analogie zum Schöpferwirken des Vaters – seine Glaubenden, denen er „täglich alle Sünde reichlich vergibt“.⁹⁵

Luthers Erzählung dessen, was Gott für den Menschen tut, bliebe aber unvollständig, wenn sie nicht in die Verwirklichung der Beziehung Gottes zum Menschen hineinführte, die sich im Gebet vollzieht. Daher ist der Anschluß des Vaterunsers als des dritten Hauptstücks an die Erklärung der beiden übrigen Hauptstücke mehr als folgerichtig.

3. Den Mantel weit ausbreiten. Mensch und Gott im Gebet

Der Mensch steht nicht in sich selbst, sondern ist auf eine Instanz *extra se* hingeordnet. Luther hat diese Realität strukturell beschrieben und anschließend dem Bekennenden den Gott vor Augen gestellt, auf den sich zu verlassen Heil bedeutet. Wie dieser seine Exzentrizität Gott gegenüber auf rechte Weise lebt, drückt das Herrengebet aus.

⁹² BSLK 661,21–35.

⁹³ Vgl. *Hermes* (s. Anm. 1), 70.

⁹⁴ „Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris.“ (Luther in seiner Einleitung zur Vorlesung über den 51. Psalm von 1532, WA 40 II, 328,17 f.) – Denn das eigentliche Thema der Theologie ist der der Sünde schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende Gott und Erlöser des Sünders.

⁹⁵ BSLK 512,9 f.

Ähnlich wie der Dekalog gliedert sich das Vaterunser in zwei Teile⁹⁶ – einen Teil, dessen Bitten das Reich Gottes betreffen, und einen Teil, in dem es um den Menschen *coram Deo* und *coram mundo* geht.⁹⁷ Das Gebet betrifft die Existenz des Menschen als eines Kindes Gottes und als eines vom gnädigen Gott gesegneten Menschen in der *Welt*, dem Gott im Übermaße ein gesegnetes Leben schenkt.

Im Kleinen Katechismus ist die Formel „Gott tut dies auch ohne unser Gebet, aber wir bitten, daß auch zu uns komme ...“⁹⁸ in der Auslegung der ersten vier Bitten anzutreffen – anschließend nicht mehr.⁹⁹ Was hat diese Beobachtung für Luthers Katechismustheologie und unsere Fragestellung zu bedeuten?

In der Vorrede zur Auslegung des Vaterunsers im Großen Katechismus geht Luther auf die Notwendigkeit des Betens für den Christenmenschen ein, weil Gott das Gebet *geboten* habe. „Also daß es streng und ernstlich geboten ist, so hoch als alle andere, kein andern Gott haben, nicht töten, nicht stehlen etc., daß niemand denke, es sei gleich soviel, ich bete oder bete nicht“.¹⁰⁰ Das Gebet ist aber *unter keinen Umständen* ein verdienstliches Werk, das einen Lohn nach sich zieht. Luther macht dies an zwei Einsichten deutlich: Es trägt zum einen von Gott her die Verheißung, daß es erhört werden wird.¹⁰¹ Zum anderen steht hinter dem Gebet eine Not, die es dem Menschen geradezu befiehlt, sich ihm auszusetzen. Wo jemand diese Not nicht empfindet, dort wird das Gebet zu einem Werk, das in Gottes Augen nichts wert ist. „Denn wer da bitten will, der muß etwas bringen, furtragen und nennen, des er begehret, so nicht, so kann es kein Gebete heißen.“¹⁰² Eine saturierte Selbstzufriedenheit verträgt sich

⁹⁶ Die den zweiten Teil beginnende vierte Bitte bildet einen Wendepunkt, was in Luthers Auslegung formal daran deutlich wird, daß die beiden für die Auslegung der ersten drei Bitten gebrauchten Fragen „Was ist das?“ und „Wie geschieht das?“ in der vierten Bitte als „Was ist das?“ und „Was heißt denn täglich Brot?“ gestellt werden, während die übrigen Bitten lediglich durch die eine Frage „Was ist das?“ ausgelegt werden. Vgl. BSLK 512–515.

⁹⁷ Meyer (s. Anm. 1, 378) hat darüber hinaus eine Analogie zwischen den ersten drei Bitten des Vaterunsers und dem gesamten Dekalog gesehen: Die Anrede entspreche dem ersten Gebot und dem Glauben an Gott. Die erste Bitte entspreche dem Namens-Gebot, die zweite dem dritten Gebot und die dritte den Geboten der zweiten Tafel, nach denen in der Welt der Wille Gottes geschehen solle.

⁹⁸ Daß etwas bei Gott schon ohne den Menschen geschieht, aber auch bei diesem wirklich werden soll, betont Luther schon in seiner Auslegung des dritten Gebots im Großen Katechismus. „Denn der Tag darf für sich selbst keins Heiligens nicht, denn er ist an ihm selbst heilig geschaffen. Gott will aber haben, daß er Dir heilig sei.“ (BSLK 582,26–29).

⁹⁹ Im Großen Katechismus hält Luther auch in der Auslegung der anderen Bitten fest, daß Gott das Erbetene auch ohne das menschliche Gebet geben werde. So vergibt Gott auch ohne das menschliche Gebet die Sünde, wofür Taufe und Abendmahl Zeichen sind. „Nicht daß er auch ohn und vor unserm Bitten nicht die Sunde vergebe; denn er hat uns das Evangelion, darin eitel Vergebung ist, geschenkt, ehe wir drümb gebeten oder jemals darnach gesunnen haben, es ist aber darümb zu tun, daß wir solche Vergebung erkennen und annehmen.“ (BSLK 683,17–23).

¹⁰⁰ BSLK 663,10–14.

¹⁰¹ So „soll uns deste mehr treiben und reizen, daß Gott auch eine Verheißung dazu getan und zugesagt hat, daß es soll ja und gewiß sein, was wir beten“ (BSLK 666,36–39).

¹⁰² BSLK 667,39–42.

nicht mit dem Gebet. Denn wo die Haltung herrscht, Gott könne sowieso nichts schenken, weil man sich aus eigenen Kräften schon alles erarbeitet habe oder erlangen werde, tritt an die Stelle des empfangenden, ehrfürchtigen Betens die Attitüde, Gott vom eigenen Reichtum etwas schenken zu wollen¹⁰³ – und damit schwärzeste Abgötterei,¹⁰⁴ die in der Verwechslung von Gott und Kreatur, von Gabe und Geber besteht. So ist das aus dem „entzündeten Herzen“ heraus im Glauben an die überfließende Gnade Gottes geschehende Gebet die Erfüllung des ersten Gebotes.

Wahres Gebet ist in Luthers Augen Bittgebet,¹⁰⁵ denn es ist sich stets der eigenen Not bewußt. Kein Mensch hat Gott etwas vorzuweisen, sondern ist in jedem Moment seines Lebens darauf angewiesen, das Lebensdienliche und Lebensnotwendige von Gott zu empfangen.¹⁰⁶ Es richtet sich deswegen an den dreieinigen Gott, der den Beter reichlich und täglich mit allen Gütern versorgt.¹⁰⁷ Folgerichtig umfaßt die Not des Betenden nicht nur sein leibliches Existieren, sondern auch seine Schuld, die er aus seiner *Vergangenheit* her mit sich bringt, die ihn *gegenwärtig* als Versuchung anfigt und von der er in der *Ewigkeit* um Erlösung bittet. Diese Schuld versteht Luther in der Auslegung der fünften Bitte des Großen Katechismus als *Sünde*,¹⁰⁸ deren Urheber der Teufel ist.¹⁰⁹ Sie ist der *tiefste* Grund für die Angewiesenheit des Menschen auf die göttliche Gnade. Es geht deshalb im Christenleben nicht um gutes Tun, gutes Glauben oder treffliches Verstehen, sondern darum, sich weit auszustrecken zu dem hin, der als Geber aller Güter bekannt wird. Daß Schuld zutiefst mit der eigenen Person verknüpft ist, ist auch der Grund dafür, daß Luther im Kleinen Katechismus bei der fünften bis siebten Bitte die Formel „es geschieht auch ohne uns ...“ nicht gebraucht: Denn Schuld wird nicht ohne uns vergeben. Hier konkretisiert sich das sich durch die Credo-Auslegung ziehende *pro me*

¹⁰³ Im Großen Katechismus legt Luther das Gebet mit drei Bildern aus: dem weit ausgebreiteten Mantel (BSLK 668,38 f.), der eisernen Mauer (639,32 f.) und dem Kaiser und dem Bettler (674,48–675,5). Das erste und dritte Bild verdeutlichen die Notwendigkeit, von Gott nicht weniger als alles zu erwarten und beschuldigen den Bettler in seiner falsch verstandenen Demut der Bosheit Gott gegenüber (675,2).

¹⁰⁴ Luther sieht diesen Tatbestand bei den Vertretern der römischen Kirche, denen er bescheinigt: „Denn ihr keiner je hat aus Gottes Gehorsam und Glauben der Verheißung furgenommen zu beten, auch keine Not angesehen, sondern nicht weiter gedacht ..., denn ein gutes Werk zu tun, damit sie Gott bezahleten, als die nicht von ihm nehmen, sondern nur ihm geben wollten.“ (BSLK 668,4–11).

¹⁰⁵ Dazu paßt die Beobachtung, daß Luther lediglich die *Bitten* des Vaterunsers auslegt und nicht die abschließende Doxologie.

¹⁰⁶ „Denn wie sollt' er uns an Zeitlichem mangeln und darben lassen, weil er das Ewige und Unvergängliche verheißet?“ (BSLK 675,21–24).

¹⁰⁷ Vgl. BSLK 510,40–511,1.

¹⁰⁸ „Dies Stück [die fünfte Bitte] trifft nu unser armes und elends Leben an, welchs, ob wir gleich Gottes Wort haben, gläuben, seinen Willen tuen und leiden und uns von Gottes Gabe und Segen nähren, gehet es doch ohn Sunde nicht abe, daß wir noch täglich strauchlen und zuviel tun, weil wir in der Welt leben unter den Leuten.“ (BSLK 683,1–8).

¹⁰⁹ BSLK 683,10.

auf das Gebet des empfangenden Menschen hin. Daß Schuld auch ohne Gebet vergeben wird, hat nur eine eingeschränkte soteriologische Relevanz – ein Mensch muß sich die göttliche Gnade im besten Sinne zu *Herzen* nehmen.

Das sich in der Auslegung des Vaterunsers mitteilende Menschenbild ist vollkommen konsistent mit dem exzentrischen, responsorischen und eschatologischen der beiden anderen Hauptstücke. Eine von Luthers schönsten Formulierungen ist es, wenn er den Beter dazu anhält: „Darümb auch Gott haben will, daß Du solche Not und Anliegen klagest und anziehest [sc. zur Sprache bringst], nicht daß er's nicht wisse, sondern daß Du Dein Herz entzündest, de- ste stärker und mehr zu begehren, und nur den Mantel weit ausbreitest und auftuest, viel zu empfahren.“¹¹⁰ Luther versteht das Gebet, namentlich das Vaterunser, als Medium, mit dem ein Mensch das von Gott Erbetene erhält und sich in der Beziehung auf Gott hin ausrichtet.¹¹¹ Im empfangenden Gebet läßt der Mensch Gott seinen Gott sein und erkennt seine eigene Begrenztheit an. Daher gilt auch in dieser Hinsicht Luthers provozierende Formulierung: „Fides creatrix divinitatis.“¹¹² Denn der im Gebet stehende Glaube gibt dem sich schenkenden Gott, was ihm gebührt. Das Vaterunser ist die eigentliche Konkretion von Dekalog und Credo und damit das Geschehen, in dem die Rechtfertigung des Sünders zur Wirkung kommt. Im Gebet lebt ein Mensch seine responsorische Exzentrizität.

4. „Ohn all mein Verdienst und Wirdigkeit“. Luthers Katechismen als Zeugnis seiner Rechtfertigungslehre

Die herausgearbeitete anthropologische Grundsituation zieht sich durch die gesamte katechetische Auslegung Luthers: Den Menschen versteht er als von Anbeginn seines Lebens angewiesen auf Zuspruch, als responsives Wesen, das nicht in sich selbst steht. Die theologische Pointe ist aber nicht (nur), daß Luther den Menschen *nicht* als autonomes Wesen ansieht, das aus sich selbst heraus nicht angemessen zu erfassen ist. Es geht darüber hinaus um den Menschen, um seine Sünde, um Schuld, Vergebung und Erlösung immer nur im größeren Zusammenhang von *Gottes* kreatorischem, versöhnenden, heiligenden und erlösenden Handeln in Christus, das dem Geschöpf im Wirken des Geistes vermittelt wird. Dieses (trinitarische!) Handeln Gottes ist in dieser Perspektive betrachtet unter keinen Umständen auf verschiedene aufeinander folgende Zeitstufen aufzuteilen, sondern entfaltet seine heilsame Kraft an dem auf es angewiesenen Menschen hier und jetzt.

¹¹⁰ BSLK 668,34–40.

¹¹¹ Vgl. Wilfried Härle, Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet, NZStH 33 (1991), 231–247.

¹¹² S. o. Anm. 30.

Die Rechtfertigungslehre bildet das Integral von Luthers Katechismus-Auslegung. Sie gründet im Glauben an Gott und hat Konsequenzen für die Anthropologie. Diese These war der Ausgangspunkt der Überlegungen. Sie ist abschließend dahingehend zu spezifizieren, daß Luthers Verständnis von Rechtfertigung kein solitärer Topos innerhalb eines theologischen Systems ist. Auch wenn der Begriff „Rechtfertigung“ nicht fällt, sind die Katechismen in elementarer Weise davon durchdrungen. Es verknüpfen sich damit anthropologische Konstitutiva, die auch im 21. Jahrhundert höchst bedenkenswert sind. Offenbar entscheidet die Terminologie noch nicht letztgültig über die Relevanz einer theologischen Aussage.

Luther denkt Theologie vom trinitarischen Gott her, der sich dem Menschen gnädig mitteilt. In dieser Perspektive sind Rechtfertigung, Schöpfung, Versöhnung, Heiligung und Erlösung als das umfassende, den Menschen umschließende Handeln Gottes anzusehen, von dem der Grundsatz gilt, daß die Werke der Trinität nach außen unteilbar sind. Unter dieser Perspektive ist auch daran festzuhalten, daß das Handeln Gottes *sola gratia* nur *sola fide* – im erwärmten Herzen des sich hingebenden Menschen zur Wirkung gelangen kann.

Dr. Sibylle Rolf, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg, E-Mail: sibylle.rolf@urz.uni-heidelberg.de

„Die größten Worte der gesamten Schrift“

Der gottverlassene Christus laut Psalm 22 aus Luthers Sicht¹

Von Jens Wolff

Daß „die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ... ein dringendes Desiderat“ ist,² brachte Eberhard Jüngel 1974 auf den Begriff. Daß „die Glaubenssprache die Metaphorik“ sprengt,³ behauptete Gerhard Ebeling hingegen 1990. Metaphern und ihre theologische Aufarbeitung bringen bis heute ambivalente Einschätzungen hervor. Warnen die einen vor einem „theologische[n] Tanz um die Metapher“,⁴ ist für andere die Sprache der „Theologie selber unhintergebar metaphorisch“.⁵ Metaphern erzeugen offensichtlich eine bleibende Unruhe und führen zugleich zu hermeneutischen Wahrnehmungsgewinnen.

Auch das Interesse an Luther und seiner Metaphorik mag sich an der Frage nach ambivalenten Bewertungen metaphorischen Redens entzünden: Sind Metaphern theologisch unverzichtbar? Oder werden sie nicht überschätzt, wenn man ihnen eine konstitutive Funktion für religiöse Rede zubilligt? Es liegt nahe, zwischen diesen beiden konträr erscheinenden Bewertungen metaphorischen Redens zu vermitteln. Bis heute ist jedoch eine Einigung der beteiligten theologischen Disziplinen und ihrer Vertreter trotz gleichbleibend hoher Aufmerksamkeit auf die Metaphernfrage nicht erkennbar.

Das Interesse an Metaphern führt im Hinblick auf Luther eine bestimmte Schwierigkeit mit sich. Die intensive und extensive Lektüre seiner Texte macht schnell deutlich, daß metaphorisches Sprechen, Schreiben und Predigen nicht nur dort vorliegt, wo sich Ausdrücke wie *metaphora*, *figura*, *tropus* und *allegoria* wortstatistisch nachweisen lassen. Luther thematisiert Metaphern und ihre Verwandten selten ausdrücklich als solche. Sie sind jedoch entgegen des bloß wortstatistischen Befundes als linear-progressiv entfaltete Bildstruktur fast allgegenwärtig. Sucht man nach einem abgrenzbaren Gebiet, diese Ar-

¹ Vortrag, gehalten am 10. September 2004 in der Schloßkirche zu Wittenberg im Rahmen des Festakts zur Verleihung des Martin-Luther-Preises. Die Vortragsfassung wurde umgearbeitet und um einige Belege ergänzt.

² Eberhard Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie* (1974), in: *ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch, Theologische Erörterungen II*, Tübingen 32002, 157.

³ Gerhard Ebeling, *Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage* (1990), in: *ders., Wort und Glaube IV*, Tübingen 1995, 573.

⁴ Klaas Huizing, Live übertragen. Die Metapherndebatte geht in die nächste Runde, in: Jörg Frey/Jan Rohls/Ruben Zimmermann (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin/New York 2003, 384.

⁵ Vgl. Philipp Stoellger, ‚Jesus ist Christus‘. Zur symbolischen Form der Christusmetapher und einigen Folgen für die systematische Theologie, in: a. a. O., 330.

beitshypothese zu verifizieren, fällt die Wahl des Forschungsgegenstands nicht zufällig auf die Christologie. Alle theologischen Bereiche lassen sich von diesem fundamentalen Thema her erschließen. Die Christologie ist kein Teilbereich der Theologie, sondern alles, was sie geben und womit sie dienen kann.

Überraschend ist trotz ihrer zentralen Stellung, daß die langjährige Erforschung von Luthertexten bisher nicht zu einer historisch-systematischen Monographie zur Profilierung des Aussagenzusammenhangs von Kreuz *und* Auferstehung bei Luther geführt hat. Während seine Kreuzestheologie ein ebenso einschlägiger wie prominenter Forschungsgegenstand ist, zeigt sich bei der Suche nach einer geeigneten historisch-systematischen Spezialmonographie über Luthers Deutung des *gekreuzigten Auferstandenen* eine klaffende Forschungslücke.⁶ Diese Lücke sollte die Dissertation „Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild“⁷ ausfüllen. Sie geht von der Grundannahme aus, daß das Christusereignis zum grundlegenden Strukturprinzip von Luthers Theologie gehört und behandelt Christi Leben, Sterben *und* Auferstehen.

1. Die Breitenwirkung von Luthers Auslegung des 22. Psalms

Der gewählte Neuanatz zielt auf den begrenzten Textkomplex der Auslegung von Psalm 22 in den „Operationes in Psalmos“, der zweiten Psalmenvorlesung Luthers. Luther hat diesen Psalm außerordentlich geschätzt und nennt ihn den Angesehensten aller Psalmen.⁸ Die Wittenberger Erstausgabe seiner zweiten Psalmenvorlesung zielte auf die Theologiestudenten der Universität Wittenberg. Der Text wurde vermutlich nur in kleiner Auflage gedruckt und blieb theologischen Fachkreisen vorbehalten.

Die Auslegung von Psalm 22 erreichte später außerhalb der akademischen Welt eine größere Lesergemeinde. Der wissenschaftliche Bibelkommentar wandelte sich im deutschen Sprachgebiet zu einem Werk mit hoher außeruniversitärer Breitenwirkung. Eine aus dem Lateinischen übersetzte deutsche Auslegung von Psalm 22 erschien als Separatdruck in hoher Auflage. Die Kreuzestheologie Luthers wurde so einer breiten Öffentlichkeit von Christinnen und Christen bekannt.

⁶ Die bis heute insbesondere in der systematisch-theologischen Diskussion nachwirkende Arbeit des Holl-Schülers *Erich Vogelsang* über die „Anfänge von Luthers Christologie“ (1929) bedarf nach mehr als siebenzig Jahren und angesichts des seither sehr verbesserten kirchen- und dogmengeschichtlichen Analyseinstrumentariums einer historisch-kritischen Neuverortung. – Erst in jüngerer Zeit beginnt sich die Forschungslücke zu schließen, s. *Florian Schneider*, *Christus praedicatus et creditus. Die reformatorische Christologie Luthers in den Operationes in Psalmos (1519–1521)*, Neukirchen-Vluyn 2004. Vgl. dazu meine Rezension, die in ThLZ 130 (2005) erscheinen wird.

⁷ *Jens Wolff*, *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild*, Tübingen 2005.

⁸ WA 5, 637,25–28 (1519–1521).

Bis auf den heutigen Tag wird Psalm 22 alljährlich in der Karfreitagsliturgie gebetet und gelesen. Er beginnt mit den Klage-Worten „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ „Ich halte sie“, behauptet Luther, „vor die grosten wordt in tota scriptura“.⁹ Der Schlüssel zum alttestamentlichen Leidenspsalm ist aus Luthers Sicht der neutestamentliche Christus. Dieser Christus ist Zentralbild des Glaubens.¹⁰ Nach Luthers Verständnis schreit der Gekreuzigte das Urwort der Gottverlassenheit am Kreuz heraus.

2. *Metapher und Kreuz*

Der hebräische Psalmtitulus wird für Luther zum biblischen Grund, vom Gekreuzigten metaphorisch zu reden. Es ist der Text selbst, welcher Luther veranlaßt, den Psalm passionsmetaphorisch umzukodieren und im Text aufgefundene Bilder kreativ fortzuschreiben. Luthers Exegese von Ps 22, 3–19 begreift den Gekreuzigten als „metaphorischen Christus“: Er ist ein Tier, das von Jagdhunden gehetzt und den Menschen übergeben wird, damit sie es zerreißen. Ausgeliefert an seine Jäger wird Christus zerfleischt.¹¹

Die passionsmetaphorische Wahrheit des Gekreuzigten bedeutet, daß sich in diesem drastischen Ereignis zugleich ein metaphorischer Grundvorgang ereignet: die Übertragung menschlicher Sünde. Es besteht, wie in der systematisch-theologisch dominierten Forschungsdiskussion zumeist übersehen wurde, eine hohe sachliche Affinität zwischen Luthers Auslegung des 22. Psalms in den „Operationes in Psalmos“ und der Schrift gegen Latomus von 1521, dem sogenannten „Antilatomo“. Beide Texte sind nicht nur in unmittelbarer zeitlicher Nähe entstanden, sondern stimmen in der Deutung des paulinischen Veröhnungswortes aus 2 Kor 5, 21 fugenlos überein: „Christus ... factus est peccatum metaphorice“.¹²

Das Wort vom Gekreuzigten verkündigt den Tod Gottes. Gleichwohl ist dieses Wort von dem am Kreuz für uns zur Sünde gemachten Christus Evangelium. Es ist nicht Trauer-, sondern Freudenwort. Luthers plurale Heilsmetaphorik, zu der ebenso das Bild vom seligen Tausch und fröhlichen Wechsel aus der Freiheitsschrift zählt, hat eine eigene Bild,logik‘.

Nicht nur Christi Kreuz, auch die mit diesem unauflöslich zusammengehörige Auferstehung erscheint für Luther im Bild. Das letzte Kapitel der Dissertation nimmt unter dem Titel „Das Leben Gottes – Luthers Exegese von Ps 22, 20–32“ den Übergang von Christi Tod zu seiner Auferstehung in den Blick. Sie

⁹ Vgl. WA. TR 5, 188,19–189,3 (Nr. 5494, September 1542).

¹⁰ Vgl. WA 2, 692,16–21 (1519). Vgl. ferner WA 47, 586,14–18 (1537–1540).

¹¹ WA 5, 599,9–11 (1519–1521).

¹² „Christus ... ist bildlich zur Sünde gemacht worden“, vgl. WA 8, 86,31–34 (1521). – Vgl. zum Antilatomo *Hellmut Zschoch*, Martin Luthers Argumentation mit Eccl 7,21 in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus, LuJ 60 (1993), 17–38.

ist ein Innovationsgeschehen. Abermals entspricht der Neuartigkeit dieser *nova res* eine metaphorische Sprache. Dies verdeutlicht die Analyse des Heilswortes vom ‚Tod des Todes‘ in Luthers Auslegung des Propheten Hosea, welche im Horizont von 1 Kor 15 neu perspektiviert erscheint. Der gegenwärtige Christus spricht zum Tod: „Du hast mir die Leute erschreckt, daß sie ungerne sind gestorben, hut dich, ich halte dagegen: Jetzt wo du zu Boden geschlagen wirst, kann ich dich töten. Du sagst: Den hab ich gefressen, den Doktor Martinus auffgerieben, Ruhme dich, tod, Sie sind mir aber nicht tod, die du mir getodtest hast, sondern sie schlaffen, und so leyse, das ich sie mit einem finger wecken kann.“¹³ Die Präsenz dieses gekreuzigten Auferstandenen artikuliert sich darin, daß er als Redner für Glaubende da ist.

3. *Metaphern als nicht-normatives Modell gegenwärtiger Predigtpraxis*

Die untereinander vernetzten theologischen Bereiche, in denen der Prediger und Exeget Luther Metaphern einsetzt, können gar nicht weit genug gefaßt werden: Sie umfassen passions-, auferstehungs-, abendmahls-, trinitäts-, schöpfung- und frömmigkeitsmetaphorische Redevollzüge. Luthers eminent sprachschöpferischer Metapherngebrauch ist aber m. E. lediglich *ein* Modellfall christlicher Metaphorik. Er darf unter den veränderten Bedingungen der Moderne nicht hypostasiert oder als normativer Metaphernfundamentalismus mißverstanden werden. Viele der Metaphern Luthers sperren sich gegen eine Aktualisierung. Seine Predigtpraxis ist aber zugleich eine unausschöpfliche Quelle gegenwärtiger Predigt-Inspiration, die Alltagswelt und das Evangelium zusammensprechen, das Imaginäre und Symbolische für die christliche Religion und ihre Predigtkultur im gemeindlichen Alltag und Sonntag erneut zu entdecken, und heute als Prediger des Evangeliums sprachschöpferisch zu reden und zu verkündigen.¹⁴ Luthers Verbindung mit dem modernen Protestantismus dürfte nicht zuletzt an diesem Punkt zu suchen und zu finden sein.¹⁵ Die Predigt der Gegenwart vermag von seiner sprachdynamischen Predigtpraxis in kreativer Anverwandlung zu profitieren: Biblische oder alltagssprachliche Metaphern haben im Redevollzug hohe autoreferentielle Präsenzqualität und eignen der Gemeinde christlicher Hörerinnen und Hörer das sich in der Kreuzigung ereignende Heil wirkungsvoll zu. Es gilt, von Christi Kreuz und Auferstehung auf

¹³ WA 37, 150,15–20 (Rörers Nachschrift [teilweise aus dem Lateinischen übers., J. W.], 1533).

¹⁴ Vgl. z. B. die (teilweise problematische) Konzentration auf die neuere Filmästhetik bei Martin Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002. Klaus Tanner (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*, Leipzig 2004. Vgl. ferner Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2004.

¹⁵ Vgl. die Frage am Ende des Beitrags von Volker Leppin, *Von der Renaissance zur neuen Nüchternheit? Lutherforschung im 20. Jahrhundert*, *Luther* 75 (2004), 69–80, 80.

neue Weise zu reden, denn „die kirchlichen Formeln von der Person Christi“ bedürfen bis in die Gegenwart „einer fortgesetzten kritischen Behandlung“.¹⁶

Die historische Analyse in „Metapher und Kreuz“ erweist, daß Luther bis zur späten Genesisvorlesung von 1535/45 die Fundamentaldifferenzierung von Gesetz und Evangelium allegorisiert. Die schrittweise Überwindung des vierfachen Schriftsinns bedeutet nicht, daß Metaphern und Allegorien eliminiert werden. Zu *allen* Zeiten seines schriftstellerischen Wirkens operiert Luther mit bildhafter Rede. Für 1529 ist eindeutig kein Wendepunkt in der Benutzung der Allegorie bzw. der bildhaften Rede zu konstatieren.¹⁷ Es zeigt sich, daß Luthers weit ausladende und im Vergleich mit der Auslegungstradition einzigartige Exegese von Ps 22, 19 in den „Operationes in Psalmos“ von Passionsmetaphern geradezu durchtränkt ist.¹⁸ In der entstellten Gestalt des Dornengekrönten, der von Gott verlassen ist, werden sie kirchenkritisch zur Geltung gebracht: Die Dornenkrone ist die hierarchische Spitze der Kirche, welche die Theologie nur aus kirchenjuristischer Sicht betrachtet. Die Krone drückt auf Christi Haupt, und die Dornen entweihen das Haupt des Glaubens und des Wortes. Christi gesamtes Angesicht ist durch die Dornen auf das Grauenhafteste blutentstellt. Der Gekreuzigte wird von der geistlichen ebenso wie von der weltlichen Macht verlassen. Am Kreuz zeigt sich kein triumphierender Gott, sondern einer, der sich genau dem aussetzt, was alle fürchten: der Schwäche, dem Verwundetsein, dem Leiden.¹⁹ Dieses Kreuz ist nicht in ein allgemeines System aufhebbar und darf nicht ethisch, moralisch, symbolisch oder religiös verharmlost werden: „Das Kreuz allein ist unsere Theologie“.²⁰

Nicht nur in seinem Genesiskommentar und im „Antilatimus“, auch in vielen anderen Gattungen bleibt Luther dem Metaphorischen auf der Spur. In seinen teilweise hochabstrakten christologischen Disputationen versteht er das gekreuzigte Miteinander von Gott und Mensch in einer Person als den idiomkommunikationsmetaphorisch einholbaren Ort der Selbstdefinition Gottes,²¹ denn die beiden Eigenschaften von Gott und Mensch in der einen Person Jesus Christus erscheinen im Bild: „Der selig Schöpfer aller Ding zog an eins Knechtes Leib gering“.²² Die auch an Gattungen wie Tischreden, Predigten und Liedern zu verifizierende Beobachtung, daß Luther Metaphern benutzt, wird in

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hg. von Martin Redeker, Bd. 2, Berlin 1960, § 95 (Leitsatz), 48.

¹⁷ Anders Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, Tübingen 1991, 87–89. Vgl. die weiterführenden Hinweise auf Metaphorisches bei Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991, 204 f.

¹⁸ Wolff (s. Anm. 7), 341–408.

¹⁹ Vgl. Heike Schmoll, Der Vorhang reißt, FAZ vom 28. März 2002, 1 (Leitartikel).

²⁰ AWA 2, 319,3 (1519–1521): „CRUX sola est nostra theologia.“

²¹ Vgl. Jens Wolff, Luthers Arbeit an christologischen Metaphern, in: Frey/Rohls/Zimmermann (s. Anm. 4), 179–198.

²² Vgl. AWA 4, 211 aus dem Weihnachtslied „Christum wir sollen loben schön“. Vgl. die mit der Liedfassung identische Aussage in den christologischen Disputationen WA 39 II, 95,11 f. (1540).

der Dissertation „Metapher und Kreuz“ Anlaß zur Neukonzeption einer theologischen Sprachlehre als christologischer Bildlehre. Ihr Ziel ist nicht, Christusmetaphern erbaulich-idyllisierend zu instrumentalisieren oder sie lehrgesetzlich zum Erstarren zu bringen, sondern das Heil des gekreuzigten Auferstandenen zu dynamisieren und kreativ fortzuschreiben. Luthers Bild-Sprache hebt die Zuschauerposition des Hörers gezielt auf und macht das Christusgeschehen greifbar und anschaulich und affektiv erfahrbar. Die Geburt des Christentums aus dem Geist des Bildes vollzieht sich ganz irdisch: Gott selbst „hat sich gebildet durch Christus und das Wort“.²³

4. Das freundliche Spiel

Die Arbeit am Modellfall der Christologie Luthers versteht sich selbst als interdisziplinäre Vorarbeit und Anregung für die exegetische, systematisch-theologische und praktisch-theologische Begründung metaphorischen Redens. Die vollständige historische Aufarbeitung von Metaphern im Verbund mit anderen Disziplinen²⁴ ist in einer pragmatisch auf ein theologisches Thema bezogenen Arbeit nicht möglich.²⁵

Die Arbeit am Modellfall zeigt, daß Luther Christusmetaphern als „Daseinsmetaphern“ in außerordentlich großer Formvarianz in homiletische Redevollzüge einbettet und Christus als gegenwärtigen Bruder der Menschen und Herrn der Welt zum Sprechen bringt. Die Verkündigung des gekreuzigten Auferstandenen ist vor dem gegenwärtigen Hintergrund mehr als das Bewohnen einer Wortruine:²⁶ Sie ist nur als aktuelles Wort zu haben.

Jeder Christenmensch bleibt bei seiner Wahrnehmung des Christusbildes unvertretbar. Er kann nicht zu bestimmten Wort-Bildern gezwungen werden. Christus sagt mir in der ersten Person: „Ich stelle mich recht für dein augen. Ich bin nicht anders im Herzen gesind, als ich dir ein Bild für stelle durch das Wort. Siehe nun, daß du mich jetzt recht malest durch den Glauben, So ists bild fertig“.²⁷ Christus ist für Luther vielfaches Bild: Spiegel des väterlichen

²³ WA 37, 458,5 f. (Rörers Nachschrift, 1534): „Ipse hat sich gebildet per Christum et verbum“.

²⁴ Vgl. Ulrich Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980, 145: Einen „vollständigen Thesaurus der Metaphorik ... (gibt) es noch nicht“. Ein neues Projekt „Historisches Wörterbuch der Metaphern in Philosophie und Wissenschaften“ befindet sich im Planungsstadium. Es soll ab 2006 realisiert werden und zwei weitere Abteilungen (Analytica Metaphorologica und Studia Metaphorologica) umfassen.

²⁵ Die Arbeit beleuchtet nur einen Aspekt von Luthers schriftstellerischem Wirken, vgl. Otto Wolff, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, 1938, 1: „Eine jede Zeit schafft sich mit den Kategorien des ihr eigentümlichen Selbstverständnisses das ihr angemessene Lutherbild“.

²⁶ Vgl. zu den tragenden Überzeugungen von den sich in der Nachfolge Luthers verstehenden Magdeburger Wortkämpfern und der nötigen Historisierung dieser Theologie die scharfsinnigen Überlegungen von Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzelei“ (1548–1551/2)*, Tübingen 2003, 40.

²⁷ WA 37, 453,12–14 (Rörers Nachschrift [teilweise aus dem Lateinischen übers., J. W.], 1534).

Herzens, Sonne der Gerechtigkeit; er ist Doktor, Bischof, absoluter Autor, Künstler, Priester, König, Fürst und Bettler, ein Familienvater und ein guter Freund, der unter Zöllnern und Sündern sitzt.²⁸ Er ist menschenfreundlich – ein Philanthrop, der Bedrängte und Beschädigte liebt und sich ihrer erbarmt.²⁹

Die Gefahr sollte erkannt werden, daß eine historische, systematische und praktische Theologie, die mit *theologia crucis* wenig anzufangen weiß, zu einer kryptosynergistischen Moralisierung des Christlichen tendiert, Passion und Passivität unterbestimmt und zu keiner stabilen Rechtfertigungslehre zu gelangen vermag,³⁰ da sie Christus nur im Bild eines Tugendlehrers zu erkennen vermag. Das Wort von der Versöhnung des Sünders verstummt. Stattdessen ist eine gesinnungsertüchtigende Zweckprosa zu lesen und zu hören, die mit der farbkraftigen Christuspredigt eines Luther nicht verwechselt werden sollte. Der Vergleich seiner Auslegung des 22. Psalms in den „Operationes in Psalmos“ mit der auslegungsgeschichtlichen Tradition in Gestalt der Psalmenkommentare von Augustin, Hieronymus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Lyra, Jacobus Perez von Valencia und Thomas de Vio Cajetanus zeigt im Detail immer wieder, daß die Leidensaussagen von der Auslegungstradition heruntergespielt werden und der Gekreuzigte in seiner soteriologischen Bedeutung an den Rand gerät.

Die Christusverkündigung ist, wie erwähnt, alles, womit die Theologie den Menschen dienen kann. Luthers Abschlusssatz des Hauptartikels in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 erinnert nüchtern daran, daß die Erlösung allein in Christus für mich geschehen, im Glauben allein zu empfangen ist und das Leiden in der Person Christi eine Eigenschaft ist, die Gott selbst eigen ist und bleibt.³¹ Luther als Wortkünstler, Wortmaler und Sprachgenie verkündigt dieses Leiden in der Person Jesu farbkraftig und bildgewaltig: „diabolus ist erwürget ... hengt am Galgen, Tod, Sünd geradbrecht, geköpfft, erseufft. Das lesst er [Christus] ausschreien und macht ein Schawspiel draus“.³² Dieses turbulente Geschehen ist „ein lieblich und freundlich spiel, das keiner mit worten erholen und austreichen kann“.³³

Dr. Jens Wolff, Steenkenweg 14, 26135 Oldenburg
E-Mail: jenswolff@aol.com

²⁸ WA 30 I, 192,5 (1529); WA 1, 703,33 f. (zu Ps 109,5 [1518]); WA 46, 672,17–19 (Aurifabers Nachschrift, 1537/38); WA 8, 576,16–18 (1521); WA 5, 600,26 (1519–1521); WA 55 II, 738,236–739,238 (Scholion zu Ps 93,20 [1513–1515]); WA 8, 594,2–4 (1521); WA 9, 184,6–20 (Handschrift, zu Ps 110,3 [1518]); WA 5, 413,28 (zu Ps 14,3 [1519–1521]); WA 45, 537,26–28 (Rörers Nachschrift, 1538); WA 32, 213,1–3 (Rörers Nachschrift, 1530); WA 52, 707,30–32 (1544).

²⁹ WA 40 II, 469,7–9 (Handschrift, zu Ps 51 [1532]). – Vgl. Tit 3,4.

³⁰ Vgl. Reinhard Schwarz, Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche, ZThK. B 10: Zur Rechtfertigungslehre, Tübingen 1998, 14–46, hier 16–25.

³¹ Vgl. BSLK 416: „Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist alles verloren, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht“.

³² WA 49, 356,5–7 (1544).

³³ WA 32, 43,1 f. (1530).

Glaube und Macht

Seminar der Luther-Gesellschaft vom 10. bis 12. September 2004 in Wittenberg

Von Michael Lapp

Es gehörte zu den Auffälligkeiten des Jahres 2004, daß sich gleich zwei Ausstellungen mit dem Verhältnis von christlichem Glauben und politischer Machtausübung beschäftigten: Neben der Jubiläumsausstellung der hessischen Kirchen zum 500. Geburtstag von Landgraf Philipp, die unter dem Titel „Mit dem Glauben Staat machen“ in vielen Orten Hessens zu sehen war, stand die 2. Sächsische Landesausstellung unter der Überschrift „Glaube und Macht“. Mit diesem Thema beschäftigte sich dann auch die Herbsttagung der Luther-Gesellschaft, die turnusgemäß alle zwei Jahre aus Anlaß der Verleihung des Martin-Luther-Preises in Wittenberg stattfindet.

Dabei ist das Konzept der Luther-Seminare, alle Sinne anzusprechen, erneut aufgegangen. Neben solider Vortragsarbeit, die sich diesem Thema aus historischer, kunstgeschichtlicher und systematisch-theologischer Sicht näherte, gehörten der Besuch der Ausstellung im Torgauer Schloß Hartenstein und die Aufführung von Bachkantaten in der dortigen Marienkirche ebenso zum Programm wie die feierliche Überreichung des Martin-Luther-Preises in der Wittenberger Schloßkirche.

Den Einstieg ins Thema besorgte der Heidelberger Historiker *Eike Wolgast* mit seinem Vortrag „Politisches Kalkül und religiöse Entscheidung im Konfessionszeitalter“. Anhand von sieben historischen Beispielen verdeutlichte er die Konsequenzen und Herausforderungen, die sich im Verhältnis von Religion zu Politik, Glaube zu Macht und persönlicher Einstellung zum Auftrag der Weltgestaltung ergeben haben. Die Menschen des 16. Jahrhunderts erlebten dabei diese Polarität ineinander verwoben.¹

In der Diskussion entspann sich unter anderem ein Gespräch bezüglich der Verwendung des Begriffes „altgläubig“, der in der reformationsgeschichtlichen Forschung landläufig als Bezeichnung für die nicht der Reformation anhängenden Stände benutzt wird. Dieser Begriff hat jedoch im 16. Jahrhundert noch keine Verwendung gefunden, zumal er dem Rückbezug der Reformatoren auf die „Alte Kirche“ nicht gerecht wird. Es wurde angeregt, die Entstehung und die Verwendung dieses Begriffes genauer zu erforschen.

In ihrem anschließenden Vortrag beschäftigte sich die Berliner Kunsthistorikerin *Margit Kern* unter der Überschrift „So schneyt nymer das schwerte mein“ mit der Darstellung der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit in Bildern

¹ Der Vortrag ist in diesem Heft (S. 66–79) abgedruckt; mithin erübrigt sich hier eine Inhaltsangabe.

der Reformationszeit. Infolge der Reformation kam es hinsichtlich der theologischen Ethik zu einer Neufestlegung der Figur der Justitia. Stand die Justitia bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts sowohl für himmlische als auch für weltliche Gerechtigkeit, wurde nun stärker versucht, zwischen himmlischer und irdischer Gerechtigkeit anschaulich zu differenzieren. Luther selbst übersetzte den Begriff Justitia auch mit Frömmigkeit, verstand ihn also theologisch im Sinne von Glaubensgerechtigkeit und gab damit die Vorlage für die Neudeutung. Im politischen Bereich jedoch blieb die Figur der Justitia mit ihren Attributen Binde, Waage und Schwert bzw. Waage und Faszienbündel in ihrer traditionellen Form erhalten und wurde somit die Versinnbildlichung der bürgerlichen Tugend der Gerechtigkeit. Sie bekam ihren Ort auf öffentlichen Plätzen und an Gebäuden. Ein Beispiel für die Neufestlegung der Justitia im Blick auf die theologische Ethik findet sich in einer Zeichnung von Peter Vischer d. J. (1487–1528). Vischer stellt darauf gemäß der Lehre von den zwei Regimenten den irdischen Herrscher dar, den die Justitia und die theologischen Tugenden auf Christus verweisen, während Luther das Volk zum Heil führt. Am rechten Bildrand jedoch wird der Koloß der päpstlichen Herrschaft zerschmettert, da es sich um eine irdische Macht handelt, die zugleich geistige Herrschaft für sich beansprucht. Der natürlichen und weltlichen Gerechtigkeit, die für die Erlangung des ewigen Heils keine Bedeutung hat, wird die Hoffnung auf die göttliche Gerechtigkeit gegenübergestellt, die aber als Gnadengeschenk zu begreifen und passiv anzunehmen ist. Auch die Inschrift der 1544/46 entstandenen Gerechtigkeitsdarstellung in der Pirnaer Marienkirche bezieht sich auf die Rechtfertigung am Jüngsten Tag. So fordern die lateinischen Worte den Betrachter nicht zur gerechten Handlungswahl auf, sondern verweisen ihn auf Christus den Erlöser. Zu Beginn des 17. Jahrhundert entstanden Darstellungen, die den gekreuzigten Christus als den Gerechten veranschaulichen. Weitere Bilder zeigen die Figur der Justitia, von der weltlichen Gerechtigkeit abgewandt, auf Christus verweisend, um deutlich zu machen, daß Glaubensgerechtigkeit und Standhaftigkeit einen Christenmenschen auszeichnen. Neben der Umdeutung der Symbole finden sich die traditionellen Attribute der Justitia auch in polemischer Zuspitzung auf Flugblättern. So wurden die in der einen Waagschale der Justitia gelegten Ablassbriefe gegenüber der göttlichen Segenshand in der anderen Waagschale als zu leicht empfunden. Der durch Dias sehr anschaulich gehaltene Vortrag ermöglichte einen eigenen Zugang sowohl zum Thema des Seminars als auch zum Grundthema der Reformation – der Zueignung der göttlichen Gnade.

Der Abend stand im Zeichen der Verleihung des Martin-Luther-Preises 2004 an *Jens Wolff*. Er erhielt den Preis für seine in Münster bei Prof. Dr. Albrecht Beutel angefertigte Dissertation zum Thema „Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild“.² Der Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt, Prof. Dr. Wolfgang Böhmer, stellte in seinem Grußwort das Thema „Glaube

² S. dazu in diesem Heft (S. 101–107) den Beitrag des Autors.

und Macht“ aus Sicht eines heutigen verantwortlichen Politikers dar. Der Abend klang mit einem Empfang durch die Sparkasse Wittenberg, die Stifterin des Martin-Luther-Preises, gesellig aus.

Der nächste Tag war ganz dem Besuch der 2. Sächsischen Landesausstellung in Torgau gewidmet. Die Ausstellung gab einen eindrucksvollen Einblick in die Geschichte Sachsens während des 16. Jahrhunderts. Es war gelungen, eine Anzahl von Originalexponaten zu zeigen, die man nur selten oder an ganz verschiedenen Orten zu Gesicht bekommt. Dazu gehörten zum Beispiel die Urkunde des Augsburger Religionsfriedens aus dem Österreichischen Staatsarchiv in Wien ebenso wie zwei Gemälde von Lukas Cranach d. Ä., die sich im Besitz des Prado in Madrid bzw. des Cleveland Museum of Art befinden. Für die Teilnehmer des Seminars war es sicherlich auch von Vorteil, über die Erläuterungen der etatmäßigen Führung hinaus fachkundige und vertiefende Hinweise durch Mitglieder der Luther-Gesellschaft zu bekommen.

Im anschließenden Kantatenkonzert in der Torgauer Stadtkirche St. Marien kam – dem Thema angepaßt – u. a. die Ratswahlkantate Johann Sebastian Bachs „Wir danken dir, Gott, wir danken dir“ (BWV 29), die erstmals 1731 in Leipzig aus Anlaß des Wechsels des Ratskollegiums erklang, zur Aufführung. Bach verbindet darin auf musikalische Art das Lob Gottes mit dem Dank für die Segnung mit einer gottgefälligen Obrigkeit. Gleichzeitig wurden den Regierenden die Grenzen ihres Handelns, die in Gottes Herrschaft begründet sind, vor Augen geführt.

Dieser ereignisreiche Tag wurde mit dem Vortrag „Die Entstehung von Luthers Ethik aus der Schriftauslegung“ des Münsteraner Kirchenhistorikers *Martin Brecht* abgerundet. Er konkretisierte den Zusammenhang von Schriftauslegung und theologisch-ethischer Lehrbildung anhand von Luthers Predigten über die Petrusbriefe von 1522/23, der ersten kontinuierlichen Bibelauslegung des Reformators nach der Rückkehr von der Wartburg. Dem Duktus des 1 Petr folgend, entwickelt Luther dabei die Ethik als Lehre von den Früchten des Glaubens (insbesondere zu 1 Petr 1, 17–21). Das Verhalten gegenüber der weltlichen Obrigkeit – also das Thema „Glaube und Macht“ – thematisiert Luther vor allem in der Auslegung der Ständetafel 1 Petr 2, 13–17. Brecht wies eindrücklich darauf hin, daß Luther hier die Lehre von den zwei Regimenten aus der Schriftauslegung entwickelt. Von „zwei Reichen“ ist dabei zunächst nicht die Rede; Brecht konnte aber zeigen, daß auch diese Terminologie, die dann 1523 in Luthers Obrigkeitsschrift erscheint, durch die Schriftauslegung – insbesondere von Mt 3, 2, gepredigt am 24. Oktober 1522 in Weimar – motiviert und vorbereitet ist. Eine begriffliche Differenzierung von „Reich“ und „Regiment“ hat Luther dabei nicht intendiert.

Das Seminar klang am Sonntag mit einem Gottesdienst in der Schloßkirche zu Wittenberg aus. Die Predigt hielt der 2. Präsident der Luther-Gesellschaft, Dekan Dr. Reinhardt Brandt. Im Anschluß bestand die Möglichkeit, die Schloßkirche und das Schloß unter Führung von Prof. Dr. Helmar Junghans ausführlich zu besichtigen.

Die Luther-Gesellschaft hat mit diesem Seminar erneut einen Akzent gesetzt, der für den gesellschaftlichen Diskurs wichtig ist. Das Verhältnis von Glaube und Macht steht auch in der Postmoderne nach wie vor in Frage. Nicht zuletzt wegen des notwendigen Gespräches mit dem Islam nimmt die Relevanz des Themas zu. Auch wenn man in einer Demokratie, in der alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht, nicht mehr den Herrscher als von Gott eingesetzt ansieht, bleibt die Spannung zwischen politischer Machtausübung und Verantwortung vor Gott bestehen. Die Regierenden stehen dabei, durchaus im Sinne der Reformation, als Individuen in ihrer Verantwortung vor Gott. Insofern hat die Bitte aus der Ratswahlkantate nichts an Aktualität eingebüßt, wenn es dort heißt: „*Segne die, so uns regieren,/Die uns leiten, schützen, führen,/Segne, die gehorsam sein.*“

Pfarrer Michael Lapp, Im Nassen Stück 2, 63571 Gelnhausen
E-Mail: lapp_michael@web.de

Bücherschau

Matthias Mikoteit: Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004, 335 S. – ISBN 3-11-017979-2 (Theologische Bibliothek Töpelmann 124).

Bisher sprach die Forschung von einer 1. und 2. Psalmenvorlesung, die der junge Luther in den Jahren 1513–1515 bzw. 1518–1521 gehalten hat. Matthias Mikoteit (= M.) dürfte in seiner Dissertation (Münster 2003) der erste sein, der den Begriff einer nunmehr 3. Psalmenvorlesung von 1532–1535 einführt. Dabei faßt er eine Gruppe von Auslegungen Luthers aus jenen Jahren zu den Psalmen 2, 51, 45, 120–134 und 90 zusammen. Daß man diese Vorlesungen bislang je für sich untersuchte, geschah sowohl aus inhaltlichen Gründen als auch infolge von deren späterer Publikation und der großen Unterbrechungen beim einstigen Vortrag der Exegesen (so etwa pausierte Luther zwischen der Erklärung von Ps 134 und 90 ein ganzes Jahr). Verfolgt man jedoch wie M. die Thematik des Gebets anhand dieser Auslegungen – bekanntlich sah Luther den Psalter als das Gebetsbuch schlechthin an –, ist es reizvoll und durchaus begründet, die Vorlesungen als eine Gesamtheit zu betrachten.

Geleitet von der Überlegung, daß Luther das Beten als einen integralen Bestandteil der Frömmigkeit verstand, widmet sich M.s erste Untersuchung (14–47) der Verwendung des deutschen Wortes „fromm“ in der ansonsten lateinischen Vorlesung. Erwartungsgemäß kann M. dabei belegen, daß der Reformator auch in dieser Auslegung jenen Begriff stets auf dem Hintergrund seiner Rechtfertigungs-

lehre gebrauchte. Nach einem kurzen und zugleich gut orientierenden Forschungsbericht zum Thema „Luthers Beten“ (48–57) gibt M. eine eingehende Erklärung der Anfangspassage der Vorlesung, in welcher Luther den Gebetscharakter seiner Lehrveranstaltung hervorhob (58–72). Nachfolgend nimmt M. die in dieser Auslegung vorhandenen Gebete in den Blick (73–101). Dabei stellt er fest, daß neben wenigen freien Gebeten eine fast unüberschaubare Anzahl von Gebeten existiert, bei denen Psalmworte paraphrasiert werden. Spätestens an dieser Stelle der Arbeit wünschte man sich einige generelle Ausführungen zu der Frage, wo Luther genuin eigene theologische Gedanken vorträgt und wo seine Aussagen von der exegetischen Tradition oder direkt von einem Psalmwort abhängig sind. Mit Bezug auf Luthers Einleitung zur Vorlesung untersucht M. schließlich in einem großen Teil seiner Arbeit (102–302) die Gebetsakte des Lobens und Dankens. Daß er dabei andere wichtige, in den Psalmen gleichfalls immer wieder benannte Gebetsakte wie das Klagen oder Bitten nur am Rande betrachtet, ist M. bewußt. Breiten Raum nehmen die äußerst detaillierten Studien zur Gestalt des Lobens und Dankens ein, wobei M. auch Äußerungen aus anderen Schriften Luthers einbezieht. Bedeutend ist ihm das Herausarbeiten der „kerygmatischen Gestalt des Lobens und Dankens“ bei Luther, d. h. dessen Verkündigungscharakter.

Somit bietet diese Dissertation interessante Aspekte zum Gebet bei Luther. Daß jedoch – wie es auf der Rückseite des Buches heißt – hiermit „die grundlegende Monographie über das Gebet bei Luther“ vorliegt und diese Arbeit „einen neuen

Zugang zur Theologie Luthers“ eröffnet, dürfte ein wenig zu hoch gegriffen sein.

Volker Gummelt

Friedrich-Otto Scharbau: **Luther und die Kirche**, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 2003, 237 S. – ISBN 3-7859-0889-X.

„Sie ist mir lieb die werde magd und kan jr nicht vergessen“ – dieser Anfang des Lutherliedes „Von der Heiligen Christlichen Kirchen“ (WA 35, 462,7 f.) bildet den Tenor der Beiträge zu „Luther und die Kirche“. Es handelt sich vor allem um Vorträge aus den allerletzten Jahren, in denen der frühere Präsident des Lutherischen Kirchenamtes mit ökumenischem Engagement seine souveränen Kenntnisse des Werkes Martin Luthers in die heutigen kirchlichen Lebenswelten mit ihren Herausforderungen einzeichnet.

„Was fordert Luther von der Kirche?“, fragt der Autor im Blick auf das lutherische Selbstverständnis und auf das lutherische Kirchenverständnis. (25 ff.). Differenziert führt er das Thema „Magnus consensus“ am Beispiel des Falles Paul Schulz, der Frage der Lebensführung kirchlicher Mitarbeiter und der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ auf die theologischen Grundaussagen und kriteriologischen Prinzipien zurück (45 ff.). Die Aufsätze „Konfessionalität und Einheit“ (73 ff.) und „VELKD – lutherisch und ökumenisch“ (99 ff.) spiegeln die kirchenleitenden Erfahrungen und die theologische Darstellungs- und Urteilskraft des Autors wider. Während der Beitrag „Kirchengemeinschaft in Europa“ (131 ff.) den verschiedenen Akzentsetzungen der Kirchengemeinschaften in Europa („Leuenberger Kirchengemeinschaft“ [jetzt GEKE], Erklärung von Meißen und von Por-

vo) nachgeht, arbeitet der Aufsatz „Zur Rede vom Papst als Sprecher der Christenheit“ (147 ff.) von einer intensiven Lektüre der Schriften Martin Luthers her mit der dem Autor eigenen theologischen Unterscheidungskompetenz die Differenzen heraus. Entsprechend wird im Vortrag „Gerecht und Sünder zugleich. Die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders im lutherisch/römisch-katholischen Dialog“ (203 ff.) der Prozeß und das Ergebnis der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ einer theologischen Urteilsfindung lutherischer Provenienz zugeführt.

Diese kurze Skizzierung und Charakterisierung der Beiträge vermag nur einen Überblick über die Themen dieses Sammelbandes zu geben; die eigene Lektüre wird sie auf ihren Gehalt und ihre Argumentationsstruktur hin vertiefen und den inhaltlichen Reichtum von „Luther und die Kirche“ erschließen. Sowohl unter dem ekklesiologischen Gesichtspunkt „Luther und die Kirche“ als auch im Blick auf die hochaktuellen Themen der einzelnen Beiträge vermittelt Friedrich-Otto Scharbau gut lesbar theologische und ökumenische Einsichten und Erkenntnisgewinne, an denen es in einer Zeit der sogenannten „Selbstsäkularisierung“ der evangelischen Kirche bisweilen mangelt. Aspektreich und konkret entfaltet er von Luther her Wesen, Gestalt und Auftrag der evangelischen, d. h. der auf dem Fundament des Evangeliums gründenden und aus der Quelle des Evangeliums lehrenden und lebenden, Kirche des Wortes, der Taufe und des Abendmahls. Zugleich verweist er kreativ auf den Weg der Ökumene zu „versöhnter Verschiedenheit“ zwischen den christlichen Kirchen, die sich in konziliarer Gemeinschaft als Manifestationen der geglaubten „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ gegenseitig anerkennen und geistlich bereichern.

Jeder, der von Martin Luther lernen will und dem die evangelische Kirche in We-

sen und Gestalt lieb und teuer ist, sollte diese Sammlung von Beiträgen lesen und studieren. Er wird Gewinn haben für sich persönlich, für seine Gemeinde und für seine evangelische Kirche.

Michael Plathow

Berndt Hamm: Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube. Mit einer Edition von *Gudrun Litz*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XII, 476 S. – ISBN 3-16-148249-2 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 25).

Gute Bücher zu besprechen, ist eine Freude, eine größere noch, sie zu lesen. Der Erlanger Kirchenhistoriker hat in diesem Buch seine Beiträge aus mehr als zwanzigjähriger Arbeit an einer der Schlüsselgestalten der frühen Reformation zusammengefaßt. Lazarus Spengler war es, der sich mit seiner Schutzrede für Luthers Lehre 1519 als erster öffentlich auf dessen Seite stellte, und bis zu seinem Tode blieb er ein treuer, verständiger und bewußter Begleiter und Förderer der lutherischen Reformation.

Hamm's Buch ist aus intimer Kenntnis von Spenglers Schriften entstanden, deren Edition in bisher zwei Bänden in den Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte (61,1995; 70, 1999) vorliegt. Der Band enthält außerdem die Ausgabe des „Familienbüchlein Spengler (1468–1570)“ durch Gudrun Litz; dabei handelt es sich um genealogische Aufzeichnungen in der Tradition Nürnberger Geschlechterbücher, die größtenteils auf Lazarus Spengler selbst zurückgehen.

Insgesamt umfaßt der Band zehn Kapitel; das zweite über „Spengler und Dürer“ war bisher unveröffentlicht. Besonders interessant finde ich die Ausführungen über

„Spenglers Glaubensbekenntnis und die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung“. Immer wieder gelingen Hamm verdichtende Formulierungen, knappe Fügungen, die ihn seinem Helden fast gleichstellen: Einmal bemerkt er, Spengler sei „ein Spezialist und Meister dieser ‚kurzen Begriffe‘, wie er sie nannte“ (S. 288) gewesen. Gewiß, Hamm's Darlegungen fallen ausführlicher aus, aber was er selbst seit längerem mit dem Begriff „normative Zentrierung“ belegt hat, bildet sich in seinem Stil ab: Es geht ihm in der Darstellung Spenglers um Grundlegendes, etwa, wie in Neuformulierungen und Transformationen dessen, was überkommen ist, anders gesagt wird, was anders gesagt werden muß, aber doch so gesagt wird, daß es seine Plausibilität erweist – für Vertreter der Herkunfts- und der Zukunftsseite. (Die Option für oder gegen die Reformation war dann freilich immer noch ein zweiter Schritt.) Insofern ist das Buch auch ein – eminent – Beitrag zum Gesamtverständnis der Reformation, und es macht deutlich, daß die Alternative Kontinuität versus Umbruch die Komplexität des Zeitalters, der Entscheidungen und der Persönlichkeiten nicht hinreichend verstehen läßt.

Das Buch erinnert in der Zueignung an Erika Dinkler-von Schubert (1904–2002), die Tochter Hans von Schuberts und letzte Nachfahrin Spenglers, die mit Energie und Anteilnahme die Arbeiten an der Spengler-Edition begleitet, gefördert und einer biographischen Gesamtdarstellung entgegengesehen hat. Vielleicht erscheint „die große Biographie“ eines Tages ja doch einmal. Der künftige Autor oder die beherzte Verfasserin wird dann jedenfalls auf Vorarbeiten aufbauen können, die zum Besten gehören, was die deutsche Reformationsgeschichtsforschung im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat.

Johannes Schilling

Wolfgang Matz: *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 279 S. – ISBN 3-525-55189-4 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 81).

Untersuchungen zur Theologie Melanchthons sind hoch erwünscht – zu gering ist noch immer unsere detaillierte Kenntnis der Wege und Wandlungen des nach Luther wichtigsten Wittenberger Theologen. Besonderes Verdienst hat sich die Bonner Dissertation von Wolfgang Matz darum schon deshalb erworben, weil sie sich einem geradezu sträflich vernachlässigten Thema widmet, nämlich dem Willensbegriff. Der ist doch, wie man weiß, eine Schlüsselfrage nicht nur im Verhältnis von Reformation und Humanismus (also z. B. im spannungsvollen Geflecht von Luther, Melanchthon und Erasmus), sondern auch für die Anknüpfung der altprotestantischen Theologie an Aristoteles.

Ein weiterer Vorzug der Arbeit von Matz ist, daß sie die Geschichte des Willenthemas bei Melanchthon in chronologischer Folge präsentiert und sich auf wichtige Texte sowohl aus dem theologischen wie aus dem philosophischen Werk konzentriert. Dabei versucht Matz, unterschiedliche Phasen zu bestimmen, auf denen sich jeweils veränderte Konstellationen des Willensbegriffs vorfinden, um damit das Grundproblem der Vereinbarung der theologischen These von der Unfreiheit des Willens, für die ebenso das Phänomen der Sünde wie die Kategorie der Erwählung sprechen, mit der moralischen Freiheit als Lebensvollzug in der Welt zu beschreiben. Dieses in der Tat schwierige Verhältnis reformatorischer Theologie wird bei Melanchthon vor allem über die Themen der Affekte, der Erbsünde und der Zuordnung von Gesetz und Evangelium entfaltet. Zu allen Texten, die von Melanchthons ersten Schriften Wittenberg ab 1518 bis zu seinem spä-

ten *Liber de anima* von 1553 reichen, erhält man bei Matz vielfältige Auskunft und deutlichen Einblick.

Was mir noch nicht vollends gelungen scheint, ist die Ermittlung einer systematischen (und nicht nur historisch-kontingenten) Grundlinie, an der entlang sich die Veränderungen vollziehen. Sie scheint mir am ehesten so zu beschreiben: Melanchthon hat zeitlebens seine reformatorische Einsicht in die Unfreiheit des Willens (sei sie über die Unbeherrschbarkeit der Affekte oder anders erläutert) auf der Basis eines konstanten Gesetzesbegriffes ausgeführt. Durch das Evangelium wird dabei der Kraftfluß von Gott her auf den Menschen hin als schlechthin durchdringend beschrieben, ohne daß indes die Koordinaten des Gesetzes als des Explikationsgrundes auch des Evangeliums verändert würden. Daher kann dann auch das moralische Handeln integriert und je nach gesellschaftlicher Lage schwächer oder stärker akzentuiert werden. Anhand dieses Leitfadens lassen sich die vielfältigen materialen Beobachtungen, die wir Matz verdanken, als fortlaufende Problem-entfaltung lesen. Bei dieser Lektüre freilich würde das Bild vom Eklektiker Melanchthon, das bei Matz wertend gemeint zu sein scheint, als Indiz für einen sachgemäßen, wenngleich nicht problemfreien Umgang mit dem Willenthema als Zentralfrage evangelischer Theologie positiv umbestimmt.

Dietrich Korsch

Maria Lucia Weigel: *Grafik im Melanchthonhaus*, Heidelberg/Ubstadt-Weiber/Basel: verlag regionalkultur 2003, 154 S. – ISBN 3-89735-244-3.

Anläßlich des hundertjährigen Bestehens hat das Brettener Melanchthonhaus einen vollständig bebilderten Katalog von ca.

1000 Einzelblättern seiner Grafiksammlung herausgegeben. Die Sammlung geht im Wesentlichen auf Nikolaus Müller, den Begründer des Melancthonhauses, zurück; einen erheblichen Teil der Blätter stiftete der Brettener Stadtrat Georg Wörner. Geordnet ist der Bestand in Städteansichten, Porträts, Luther-Leben-Darstellungen, Gedenkblätter und Varia. Der Reichtum der Sammlung ist beeindruckend, vor allem an Luther- und Melancthon-Porträts, die zumeist den Bildfindungen der beiden Cranachs folgen. Die Melancthon-Porträts bilden den eigentlichen Schatz der Sammlung und sind für den Betrachter eine wahre Entdeckung. Insgesamt hat man mit dem Band einen Bildersaal der Reformationszeit vor sich, und die Qualität der Abbildungen, die Sorgfalt der Bearbeitung und der günstige Preis laden zu Kauf und Lektüre ein.

Johannes Schilling

ständige Reichsfürst sucht seinen Platz – Auf kriegerischen Wegen zum Frieden im Reich. Wenn auch in den späteren Kapiteln die Außenpolitik eindeutig im Mittelpunkt steht, werden die Fragen der sächsischen Innenpolitik (z. B. Kanzleiordnung und Verwaltungsreform nach Erwerb des ernestinischen Kurkreises, Behandlung der Landstände), die Familienverhältnisse und die Räte seiner Umgebung in angemessener Ausführlichkeit gewürdigt.

Als Materialbasis dienen ausschließlich die bereits erschienenen fünf Bände der „Politischen Korrespondenz“ sowie der in Arbeit befindliche Abschlußband. Literatur ist nahezu nicht herangezogen worden. Grundstürzend neue Erkenntnisse vermittelt die Biographie nicht, wohl aber informiert sie in klarer Sprache, auch für einen breiteren Leserkreis geeignet, über Leben und Wirken Moritz' von Sachsen. Zahlreiche Abbildungen unterstützen den Text.

Eike Wolgast

Johannes Herrmann: **Moritz von Sachsen (1521–1553)**. Landes-, Reichs- und Friedensfürst, Beucha: Sax-Verlag 2003, 264 S – ISBN 3-934544-47-9.

Die monumentale Edition der „Politischen Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen“, deren erster Band im Jahre 1900 erschienen ist, steht vor ihrem Abschluß. Der langjährige Hauptbearbeiter (ab Bd. 3) ist wie kaum ein zweiter geeignet, aus genauer Kenntnis des Materials die politische Biographie des für das Schicksal der Reformation um die Jahrhundertmitte hochbedeutenden evangelischen Fürsten zu schreiben. Er geht dabei chronologisch vor – die Überschriften der einzelnen Kapitel treffen jeweils den Lebensschwerpunkt des Herzogs-Kurfürsten: Der gehorsame Sohn macht sich frei – Der humanistische Landesfürst lebt in schwierigen Partnerschaften – Der eigen-

Christian Winter: **Gewalt gegen Geschichte**. Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998, 345 S. – ISBN 3-374-01692-8 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2).

Die von Günther Wartenberg angeregte und archivalisch breit abgesicherte Leipziger theologische Dissertation von 1994 gilt der Sprengung der im Krieg fast unbeschädigt gebliebenen Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig am 30. Mai 1968. Die Kirche war zunächst Gotteshaus der Dominikaner, dann vor allem Universitätsaula und (bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein) Begräbnisstätte für Universitätsangehörige (z. B. Johann Tetzl, Paul Luther, Christian Fürchtegott Gellert); bis ins 20. Jahrhundert hinein besaß sie als kirchliches, geistliches und künstlerisches

Zentrum Bedeutung, ehe sie 1968 dem Leipziger Universitätsneubau weichen mußte (Walter Ulbricht am 8. Oktober 1960: „Das Ding kommt weg!“). Vor allem nach 1968 wurde die Universitätskirche in der DDR weitgehend verschwiegen.

Die vorliegende Arbeit stellt zunächst chronologisch die Ereignisse und Entscheidungen dar, die zur Sprengung der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig führten. Dabei werden vor allem auch die Hintergründe und Absichten aufgezeigt, die zu dieser Zerstörung führten.

„Die Beseitigung der Universitätskirche ist eines der dunkelsten Kapitel der Leipziger Stadt- und Universitätsgeschichte. Die Auseinandersetzungen um diese Kirche sind aber zugleich Teil der Geschichte der Kirchen in der DDR. Die Konflikte zwischen Staat und Kirche, die sich teilweise offen zeigten, aber auch indirekt Verhaltensweisen bestimmten, waren zu untersuchen. Erforderlich war gleichfalls die Einordnung in die politische Geschichte der DDR sowie die Berücksichtigung der wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, um auch hier Hintergrund und Ursachen für Entscheidungen auszuleuchten. Auch die Entwicklungstendenzen in Architektur und Städtebau und ihr Einfluß auf die Gestaltung des Leipziger Stadtzentrums waren zu berücksichtigen. Darauf aufbauend sollen die beteiligten Kräfte dargestellt ... [und] die Beweggründe und Ziele aufgezeigt werden, die zur Forderung nach Beseitigung der Kirche führten. Gleichfalls sind die Bemühungen um die Erhaltung der Universitätskirche darzustellen und zu charakterisieren. Auch Gründe dafür, in diesem Konflikt unbeteiligt zu bleiben, sind zu betrachten. Abschließend werden wichtige Dokumente und Abbildungen wiedergegeben.“ (14 f.)

Eine wichtige Arbeit, die allerdings nicht in das DDR-Bild auch mancher Kreise in der BRD passen dürfte.

Karl Dienst

Reinhart Staats: **Protestanten in der deutschen Geschichte.** Geschichtstheologische Rücksichten, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 322 S. – ISBN 3-374-02175-1.

Zur Beleuchtung der Beziehungen zwischen dem Protestantismus und der Geschichte Deutschlands bietet der Theologe und Historiker Reinhart Staats dem Leser in dieser Aufsatzsammlung viel wertvolles, anregendes und oft überraschendes Material an.

Kapitel 11 (229–247) enthält nicht nur eine wohl nahezu erschöpfende Aufzählung der 1817 beginnenden *politischen Wirkung von Luthers Lied „Ein feste Burg“*, sondern auch eine Anzahl von Erwägungen zu Gunsten eines Tausches zwischen den jetzigen Strophen 2 und 3, sowie zum theologischen Inhalt dieses Chorals. Beachtenswert ist der Umstand, daß ein Vergleich mit Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi ...“ es dem Vf. gestattet, die Entstehung des Liedes dem Abendmahlsstreit und seinen für Luther schweren Anfechtungen zuzuschreiben. Der Musikgeschichte des Chorals in den beiden vergangenen Jahrhunderten widmet Staats einen wichtigen Anhang.

Kapitel 12 *Luthers Turmerlebnis 1518/19 und Luthers effektive Rechtfertigungslehre* (248–268) enthält eine akribische Analyse der verschiedenen Äußerungen des Reformators über sein Turmerlebnis, die den Vf. dazu bestimmen, dieses Ereignis in die Jahre 1518/19 zu legen und die für den ökumenischen Dialog wichtige Feststellung zu treffen, daß er nicht nur die forensische, sondern auch die effektive Rechtfertigung lehrt.

Luthers Geburtsjahr ist Gegenstand des 13. Kapitels (267–280). Da Geburtstagsfeiern erst seit dem 19. Jahrhundert zu den bürgerlichen Feiern gehören, nimmt es nicht wunder, daß es im Blick auf die Zeugnisse aus seiner Zeit unklar geblieben ist, ob der Reformator, wie heute ange-

nommen, 1483, oder erst 1484 zur Welt kam. Die Frage ist, warum Melanchthon die zuerst vertretene Spätdatierung schließlich vorverlegt hat. Vielleicht – so der Vf. – wollte der astrologiegläubige Freund Luthers dadurch den Reformator gegen ein Horoskop verteidigen, das die Geburt eines „sehr heftigen Mannes“ für 1484 voraussagte.

Dem Titel und Untertitel *Der Universitätsreformator Melanchthon – Zeitbedingtes und Aktuelles* gemäß, vergleicht Staats in Kapitel 10 (213–228) den heutigen deutschen Universitätsbetrieb, den er einer unbarmherzigen (auch für andere Länder geltenden!) Kritik unterzieht, mit dem, auf Sprachlehre, guten Lehrbüchern und Lernen durch Memorieren fußenden, ironischen und pragmatischen wissenschaftlichen Stil Melanchthons.

Zusätzlich zu diesen den Wittenberger Reformatoren gewidmeten Kapiteln bringt dieses Buch noch viele andere lesenswerte Aufsätze.

Albert Greiner

Heinz Schütte: **Protestantismus heute.** Ökumenische Orientierung, Paderborn: Bonifatius 2004, 156 S. – ISBN 3-89710-292-7.

Spätestens seit seiner Dissertation „Protestantismus – sein Selbstverständnis, sein Ursprung und eine katholische Besinnung“ von 1966 ist Heinz Schütte, emeritierter Professor für Systematische Theologie, ein vielbeachteter römisch-katholischer Vertreter im interkonfessionellen Gespräch. Mit dem anzuzeigenden Band legt er eine Sammlung allgemeinverständlicher Beiträge aus den Jahren 1999 bis 2004 vor, die in verschiedenen Zeitschriften, u. a. in den ökumenischen Informationen der Katholischen Nachrichtenagentur, erschienen sind.

Das Spektrum der Aufsätze ist breit. Es reicht von einer grundsätzlichen Besinnung auf das protestantische Ja und Nein über das evangelische Kirchenverständnis, Fragen des Amtes und des Schriftverständnisses, die Frage nach der Segnung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften bis hin zu einer Lektüre des ökumenischen Positionspapiers der Kirchenleitung der VELKD „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“. Den inneren Rahmen schließen römisch-katholische Perspektiven zur Ökumene sowie eine „Gemeinsame Besinnung und Umkehr“ ab; den äußeren Rahmen bilden zwei Testamente: das Testament Luthers sowie das Testament eines evangelischen Theologiestudenten.

Das Anliegen des Buches ist klar: Es geht darum, nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen offiziellen Feststellung die ökumenischen Bemühungen nicht abreißen zu lassen, sondern mit Engagement auf die nächsten kontroversen Themen zuzugehen, die der Überführung in einen Konsens harren. Dies sind aus der Sicht Schüttes vor allem zwei: Die evangelischen Kirchen sollen ihr Ordinationsverständnis klären, und zwar dahingehend, daß eine Ordination nicht eine bloße Befauftragung ist; und die evangelischen Kirchen sollen geschlossen ja sagen zur Porvoorer Erklärung zwischen der anglikanischen Kirche und nordeuropäischen lutherischen Kirchen, die in der apostolischen Sukzession ein Mittel sieht, „die Einheit und Kontinuität der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten sichtbar zu machen.“

Die Forderung nach einer Klärung des Ordinationsverständnisses ist zweifellos berechtigt. Die Praxis der evangelischen Kirchen in Deutschland ist uneinheitlich und für ökumenische Partner verwirrend. Daran hat auch die EKD-Studie zum Abendmahl, die ausdrücklich betont, daß einige evangelische Kirchen „gute Erfahrungen“ mit der Leitung des Abendmahls

durch Nichtordinierte gemacht hätten, nichts geändert. Es ist von CA 14 her nicht einzusehen, was gegen eine Ordination aller derer spricht, die mit der freien Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung beauftragt werden. Allerdings ist die Alternative „Ordination oder Beauftragung“, die von Heinz Schütte immer wieder der evangelischen Seite vorgehalten wird, insofern nicht stimmig, als nach streng theologischem Verständnis die Ordination (trotz Handauflegung usw.) nicht die Verleihung eines Amtshabitus ist, sondern eben die gesamtkirchliche Beauftragung mit dem öffentlichen Dienst an Wort und Sakrament. Daß faktisch das Pfarramt die Amtsträger und Amtsträgerinnen in der ganzen Fülle des Lebens beansprucht, so daß auch die Lebensführung nicht der Verkündigung entgegenstehen darf, steht auf einem anderen Blatt.

Wenn sich die deutschen Lutheraner mit einem Ja zu Porvoo bislang zurückgehalten haben, so liegt das wohl daran, daß sie nach CA 7 ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums sowie eine gemeinsame stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente für notwendig, aber auch für hinreichend zur Kirchengemeinschaft erachten. Weiteres, das als Bedingung (miß-) verstanden werden kann, könnte diese prinzipielle Position verdunkeln.

Und vielleicht liegt hier auch der Kern eines grundsätzlicheren Dissenses in Fragen der Ökumene: Geht der Weg zur Kirchengemeinschaft nur über eine sukzessive Annäherung in einzelnen theologischen Sachfragen, oder kann man sich heute schon im Bewußtsein der gemeinsamen Sendung darauf verständigen, daß Glaube, Kirche und Kirchengemeinschaft dort entstehen können, wo der Heilige Geist „wo und wann es Gott gefällt“ in denen Glauben weckt, die das Evangelium in Wort und Sakrament aufnehmen?

Klaus Grünwaldt

Wolfgang Thönissen: **Stichwörter zur Ökumene**. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene, Paderborn: Bonifatius, 2003, 105 S. – ISBN 3-89710-207-2 (Thema Ökumene 2).

Eine vom Johann-Adam-Möhler-Institut edierte neue Reihe will Lernenden und Lehrenden aus katholischer Sicht „Grundwissen“ (10) zum „Thema Ökumene“ vermitteln. Vf. fällt Grundentscheidungen mit dem Vaticanum II (Kap. 1–3) und bezieht diese auf das ökumenische Geschehen seither (Kap. 4–8), vor allem auf den „ökumenische[n] Dialog“ (Kap. 6) bis zur Charta Oecumenica (2001). Außer Kap. 9 („Quellentexte“) ist der Band eher Positionspapier als Nachschlagewerk.

Vf. betont (11 f., 19, 97), daß die römisch-katholische Kirche sich der ökumenischen Bewegung anschließen will, nicht umgekehrt. So korrelieren Sache und Methode des Bandes: In der *Sache* folgt Vf. den konziliaren Vorgaben zur eucharistischen Ekklesiologie, in der *Methode* der durch die ÖRK-Kommission Faith and Order geprägten „Konvergenzmethode“ (23). Ökumene vollzieht sich so bei aller spirituellen Gegründetheit (43 f., 50) als Forum von Lehrgesprächen, in denen das neben dem Gemeinsamen noch Trennende („Differenzierter Konsens“, 59) keine kirchentrennende Kraft mehr haben soll („Versöhnte Verschiedenheit“, 85). Als Beispiel nennt Vf. neben der Leuenberger Konkordie (87), „Lima“ (54) und „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (56) auch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (59!, 64 f.). In der *Sache* legt Vf. dem zugrunde, daß die römisch-katholische Kirche als Verwirklichung (27 f.) der einen Kirche Jesu Christi durch die Taufe (29) in Gemeinschaft mit anderen Gemeinschaften steht, die „Elemente“ der Wahrheit (32) besitzen.

Vf. gründet so Kircheneinheit (15 f.) und Kirchengemeinschaft (84) im (von

ihm auch monographisch behandelten) Konzept der *communio* als Gemeinschaft „durch Teilhabe an Jesus Christus“, und zwar in der Eucharistie (89 in einem ökumenischen Arbeitsplan). Dagegen, *Communio* wie beim ÖRK (anders Faith and Order und ACK!) als organisierte „Gemeinschaft von Kirchen“ zu verstehen (21 f., 24), wehrt sich Vf. – um der „institutionellen Eigenständigkeit der Kirchen“ (88) willen. Evangelischerseits ist zu sagen: Dies setzt voraus, was Vf. im Grund-

satz wohl bejaht (34): die „gegenseitige Anerkennung der Kirchen“ (90). Es fragt sich, ob des Verfassers Korrelation von Sache und Methode nicht auch Probleme verdeckt (z. B. 60 f. zum Kriterienstatus der Rechtfertigungslehre). Doch ist der Band auch in seiner Kürze eine gute Orientierung in evangelisch-katholischer Ökumene.

Henning Theißen

Kurzanzeigen

Friedrich-Otto Scharbau (Hg.), **Christus bekennen**, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2004, 110 S. – ISBN 3-87513-145-2 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 1). Der Dokumentationsband zur ersten Herbsttagung der nunmehr vereinigten Lutherakademie eröffnet die gleichfalls erneuerte Reihe. Neben Predigten und Bibelauslegungen enthält der Band Beiträge zur biblischen Grundlegung des Christusbekenntnisses (*Traugott Holtz*), zu neuen Credo-Formulierungen (*Corinna Dahlgrün*), zur Ökumene (*Martin Seils*) und zum status confessionis bei ethischen Entscheidungen (*Svend Andersen*). Luthers Theologie wird von *Notger Slenczka* in bezug auf religiösen Pluralismus und interreligiösen Dialog thematisiert.

Helmut Lahrkamp, **Das Drama der „Wiedertäufer“**, Münster: Aschendorff: 2004, 96 S. – ISBN 3-402-05342-X. In dem kleinen Heftchen ist Aufstieg und Fall des Münsteraner Täuferreichs in kurzen Kapiteln klar und leicht lesbar nacherzählt. Bereichert wird die Darstellung durch die beigegebenen Illustrationen, die Quellen und zeitgenössisches Bildmaterial vergegenwärtigen. Das Bemühen, die Handelnden nicht klischeehaft zu zeichnen, ist deutlich zu spüren; freilich wäre eine stärkere Differenzierung bei der allgemeinen Darstellung der Täuferbewegung wünschenswert, die als „radikale[] Sekte“ und als tendenziell aufrührerische „Volksbewegung“ (13) eingeführt wird.

Anschriften der Rezensenten:

Oberkirchenrat i. R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt
Pasteur Albert Greiner, 122, rue Nationale, F-75013 Paris
Oberkirchenrat PD Dr. Klaus Grünwaldt, VELKD, Lutherisches Kirchenamt, Postfach
510409, 30634 Hannover
Pfarrer Prof. Dr. Volker Gummelt, Puschkinring 58, 17491 Greifswald
Prof. Dr. Dietrich Korsch, Haspelstraße 4, 35037 Marburg
Prof. Dr. Michael Plathow, Franz-Kafka-Straße 15, 69221 Dossenheim
Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
Dr. Henning Theißen, Hartsteinstraße 6, 53115 Bonn
Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg

Luther Handbuch

Herausgegeben von Albrecht Beutel

Mit diesem Lehr- und Studienbuch wird eine neu konzipierte Handbuch-Reihe eröffnet. Die zunächst auf zentrale Personen, später auch auf Perioden der Kirchengeschichte bezogenen Bände sollen den einschlägigen Forschungsstand in allgemeinverständlicher, aktueller, zu selbständiger Vertiefung anleitender Übersicht darstellen. Sie sind für Fachleute und Liebhaber der Theologie, aber auch der angrenzenden Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, Germanistik oder Philosophie von Interesse.

Der Band *Luther Handbuch* verfolgt das Ziel, die Lutherforschung der letzten Jahrzehnte in verlässlicher, kompakt-dienhafter Übersicht zu erschließen. Das Buch soll rasch und kompetent Felder erschließen, zum selbständigen Lutherstudium anleiten und indirekt auch die wissenschaftliche Weiterarbeit an Leben, Werk und Zeit Martin Luthers stimulieren.

Die insgesamt 60 Artikel des Handbuchs wurden von 25 renommierten Lutherforschern des In- und Auslands verfaßt. Sie bieten hilfreiche Studienanleitungen sowie differenzierte und aktuelle Informationen zu Person, Werk und Wirkung des Reformators. Zahlreiche Querverweise und ausführliche Register erleichtern die selbständige Orientierung.

2005. XIV, 537 Seiten.

ISBN 3-16-148266-2

Leinen € 89,-;

ISBN 3-16-148267-0

fadengeheftete Broschur

€ 44,-



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Gott opfert seinen Sohn für die Menschen

Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch im Kreuz Christi bildet das Zentrum des christlichen Glaubens – ein Schnittpunkt, an dem alle anderen Dimensionen (Trinitätslehre, christliches Weltverständnis und Rechtfertigungslehre) zusammenlaufen. In dogmatischer und ethischer Hinsicht ist der Versöhnungsbegriff nicht nur hochaktuell, sondern auch klärungsbedürftig. In diesem Sinne reist der Autor gedanklich in das 19. Jahrhundert zurück und untersucht Modelle zur Versöhnungslehre lutherischer, reformierter und römisch-katholischer Provenienz.

Markus Mühling bringt bislang unverbundene Kontexte ins Gespräch und macht sie für Lösungen aktueller Probleme fruchtbar. Er fragt, ob und auf welche Weise sich aus der Versöhnung in Christus ethische Implikationen für das Handeln der Menschen untereinander ergeben und wie dieses »Handeln in Versöhnung« aussehen kann.

Markus Mühling

Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung

Gottes Opfer an die Menschen

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 107.
2005. Ca. 384 Seiten, gebunden
ca. € 69,- D
ISBN 3-525-56335-3

Erscheint im Juli 2005

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Christologie konkret

Acht ausgewiesene Theologinnen verschiedener Konfessionen, Generationen und theologischer Disziplinen verknüpfen das Nachdenken über Jesus Christus mit Lebensthemen wie z.B. Kindheit, Konfliktbewältigung oder Kreativität. Sie geben Impulse für eine lebensbezogene und zukunftsorientierte Christologie, die auch die deutschsprachige feministische Theologie der letzten 15 Jahre weiterführt. Dabei steht nicht die Analyse und Kritik patriarchaler Theologie und Theologiegeschichte im Mittelpunkt, sondern die Umsetzung feministisch-theologischer Ansätze und Methoden. Das Ergebnis sind neue Erkenntnisse, die die »traditionelle« Christologie bereichern und fortschreiben.

Christologie im Lebensbezug

Herausgegeben von
Elisabeth Moltmann-Wendel
und Renate Kirchhoff

Vandenhoeck & Ruprecht

Elisabeth Moltmann-Wendel /
Renate Kirchhoff (Hg.)

Christologie im Lebensbezug

2005. 240 Seiten mit 1 Abbildung, kartoniert
ca. € 29,90 D
ISBN 3-525-56958-0

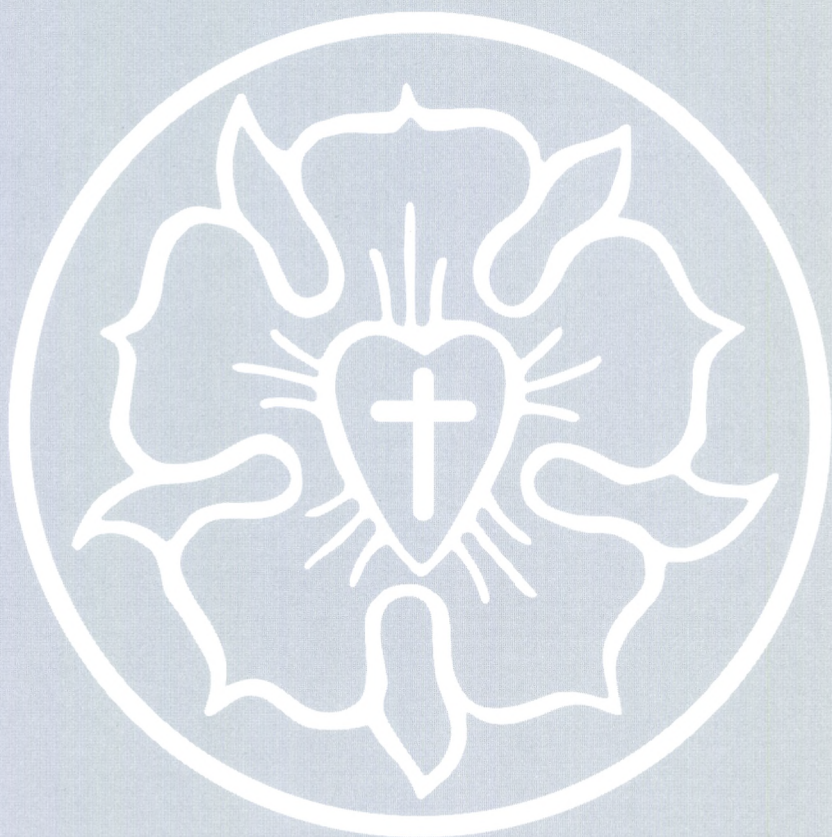
(Erscheint im Juli 2005)

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft Heft 3 2005



Vandenhoeck & Ruprecht

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel und Dekan Dr. Reinhard Brandt, Weißenburg

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule Wuppertal, Missionsstr. 9b, 42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170; Fax: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@wtal.de (verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 34 91) 4 66-2 33; Fax: -278. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de; Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Evangelische Darlehensgenossenschaft e.G. Kiel Konto Nr. 54 690, BLZ 210 602 37.

Inhalt

Hellmut Zschoch	Zu diesem Heft	123
Luther – für heute neu entdeckt		
Johannes Schilling (Bearb.)	Vorbereitung auf das Sterben und Andacht auf Friedhöfen. Ein Ratschlag Luthers	124
Aufsätze		
Martin Treu	Waschhaus – Küche – Priorat. Die neuen archäologischen Funde am Wittenberger Lutherhaus	132
Andreas Pawlas	Alexander von Oettingen und die Impulse zur Erneuerung lutherischer Theologie in Estland	141
Werkstatt		
Hermann-Peter Eberlein	Luther-Szenen	155
Aus der Luther-Gesellschaft		
Horst Hellmuth	Theodor Knolle zum Gedenken	164
	Nachrichten	165
	Bücherschau mit Kurzanzeigen	167

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 22,- / 22,70 (A) / sFr 39,60 zzgl. Porto.
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, 37073 Göttingen
Anzeigenverkauf: Gisela Herre-Pawelz

Internet: www.v-r.de; E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Zu diesem Heft

Dem Sterben nicht ausweichen – dem eigenen und dem der andern –, den Tod nicht verdrängen, den Toten Raum geben inmitten der Lebenden: Aufgaben, an denen sich der christliche Glaube gerade in der Gegenwart zu üben hat. *Johannes Schilling* lädt in diesem Heft dazu ein, sich dabei von Martin Luthers seelsorglichem Rat leiten zu lassen und mit ihm auch die Friedhöfe, deren Besuch für viele am Beginn der dunklen Jahreszeit auf dem Programm steht, als Orte der Andacht und der Verkündigung zu entdecken.

Martin Treu führt in seinem Beitrag über die vielbeachteten Ausgrabungen am Wittenberger Lutherhaus im wahrsten Sinne des Wortes auf den Boden der Tatsachen von Luthers Leben und macht Lust, die Lutherstätten von neuem zu entdecken. Und *Andreas Pawlas* erinnert vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen im Baltikum an den deutsch-estnischen Theologen Alexander von Oettingen und damit an die europäische Wirkung Luthers und ihre bleibende Verpflichtung.

In der „Werkstatt“ sind Szenen von *Hermann-Peter Eberlein* abgedruckt, die auch dazu ermuntern sollen, eigene Versuche der Luther-Vermittlung in Gemeinde, Schule und Öffentlichkeit zu wagen – und in dieser Zeitschrift vorzustellen. Unter der Rubrik „Aus der Luther-Gesellschaft“ findet sich neben Nachrichten die Erinnerung an Theodor Knolle († 1955), lange Jahre Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft, aus der Feder von *Horst Hellmuth*. Die Bücherschau beschließt wie immer das Heft.

Herausgeber und Schriftleiter danken den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an diesem Jahrgang und wünschen ihnen und allen Leserinnen und Lesern, daß dieses Jahr sich runden möge in einer Zuversicht, wie sie Luther in seiner Bearbeitung des Lobgesangs des Simeon (Lk 2, 29–32) so in Worte faßt: „Getrost ist mir mein Herz und Sinn, sanft und stille, wie Gott mir verheißen hat.“ (WA 35, 438f.)

Hellmut Zschoch

Vorbereitung auf das Sterben und Andacht auf Friedhöfen

Ein Ratschlag Martin Luthers

Bearbeitet von Johannes Schilling

Pestepidemien gehören zu den schlimmen Widerfahrnissen der Menschen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. In den vielen Jahren, in denen die Seuchen wüteten, machten die Menschen besonders intensive Erfahrungen ihrer leiblichen Hinfälligkeit, aber auch die sozialen Begleiterscheinungen der Krankheit waren besonders bedrängend.

Auch für die Wittenberger gehörten eigenes und fremdes Erleben der Pest zu ihrer Lebenswirklichkeit. Im August 1525 war in Breslau die Pest ausgebrochen; sie währte bis in den November und warf u. a. die seelsorgerliche Frage auf, „ob einem Christen gezieme zu fliehen in Sterbensläuften“. Diese Frage wollte die Breslauer Pfarrerschaft von Luther beantwortet wissen; seine Antwort gab er in der Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“, die 1527 zuerst bei Hans Luftt in Wittenberg erschien.

Die folgenden Auszüge finden sich in WA 23, 371,5–377,19. Die Bearbeitung folgt der gedruckten, also öffentlich ausgegangenen Fassung des Textes.

Da aber dieser Brief im Druck erscheinen soll, damit ihn auch die Unseren lesen können, sehe ich es für gut an, eine kurze Unterweisung danebenzustellen, wie man sich auch der Seele halben schicken und verhalten soll in diesen Sterbenszeiten, so wie wir dieselbe auch mündlich auf der Kanzel getan haben und noch täglich tun, damit wir auch unserem Amt Genüge tun, die wir zu Seelsorgern berufen sind.

Erstens soll man das Volk ermahnen, daß sie zur Kirche in die Predigt gehen und hören, damit sie Gottes Wort lernen, wie sie leben und sterben sollen. Denn darauf soll man Acht haben, daß man diejenigen, welche so roh und ruchlos sind, daß sie Gottes Wort verachten, solange sie leben, auch im Gegenzug liegen lasse in ihrer Krankheit, es sei denn, daß sie mit großem Ernst, mit Weinen und Klagen ihre Reue und Buße beweisen. Denn wer wie ein Heide oder Hund leben will und darüber keine öffentliche Reue zeigt, dem wollen wir auch das Sakrament nicht reichen und ihn auch nicht unter die Zahl der Christen annehmen. Er mag sterben, wie er gelebt hat und sehe zu. Denn wir sollen den Säuen nicht Perlen vorwerfen noch den Hunden das Heiligtum [Mt 7, 6]. Man findet leider so viel grobes verstocktes Volk, das weder im Leben noch im Sterben für seine Seele sorgt; sie gehen hin und liegen, sterben auch dahin wie die Klötze, in denen weder Sinn noch Verstand ist.

Zweitens: Jeder soll sich selbst zeitlich schicken und zum Sterben vorbereiten mit Beichten und Sakramentsempfang alle acht Tage oder vierzehn Tage einmal, er versöhne sich mit seinem Nächsten und mache sein Testament, damit, wenn der Herr anklopft und er unerwartet angetroffen würde, bevor ein Pfarrer oder Kaplan dazukommen könnten, er gleichwohl seine Seele versorgt und nicht ver-

nachlässigt, sondern Gott befohlen habe. Denn es ist ja auch nicht gut möglich, wo großes Sterben ist und nur zwei oder drei Seelsorger da sind, daß sie zu allen gehen können und einem jeden erstmals alles sagen können und ihn lehren, was ein Christenmensch in Sterbensnöten wissen soll. Diejenigen, die aber hierin nachlässig und säumig sein werden, die müssen für sich selbst Rechenschaft ablegen, und es ist ihre Schuld, wenn man vor ihrem Bett keinen täglichen besonderen Predigtstuhl und Altar halten kann, weil sie den allgemeinen Predigtstuhl und Altar so verachtet haben, zu dem sie Gott berufen und geladen hat.

Drittens: Wenn man aber dennoch einen Kaplan oder Seelsorger begehrt, daß man sie anfordere oder lasse die Kranken bezeiten und am Anfang sagen, bevor die Krankheit überhandnimmt und noch Sinn und Vernunft vorhanden ist. Das sage ich deshalb, weil etliche so spät dran sind, daß sie nicht eher einen Geistlichen anfordern oder kommen lassen, bis die Seele auf der Zunge sitzt und sie nicht mehr reden können und wenig Vernunft mehr vorhanden ist. Da bitten sie denn: „Lieber Herr, sagt ihm das Beste vor“ usw. Aber früher, als die Krankheit anfang, wünschten sie nicht, daß man zu ihm käme, sondern da sprachen sie: „Ei, es ist nicht nötig, ich hoffe, es wird besser werden“. Was soll denn ein rechtschaffener Pfarrer mit solchen Leuten anfangen, die weder für den Leib noch für die Seele sorgen? Leben und sterben dahin wie das Vieh – denen soll man dann im letzten Augenblick das Evangelium verkündigen und das Sakrament reichen, so wie sie es unter dem Papsttum gewohnt waren, als niemand gefragt hat, ob sie glauben oder das Evangelium kennen, sondern sie haben ihnen das Sakrament in den Hals gestoßen wie in einen Brotsack.

So nicht! Sondern wer nicht reden oder Zeugnis geben kann (vor allem dann, wenn er es mutwillig versäumt hat), daß er an das Evangelium und das Sakrament glaube, es verstehe und begehre, dem wollen wir es durchaus nicht reichen. Denn uns ist befohlen, das heilige Sakrament nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen zu reichen, die ihren Glauben aufsagen und bekennen können. Die anderen mögen dahinfahren, wie sie glauben; wir sind entlastet, solange es weder an Predigen, Lehren, Ermahnen, Trösten, Besuchen noch an irgendeiner Aufgabe unseres Amtes oder Dienstes fehlt.

Das sei in Kürze die Unterweisung, die wir an den Unseren üben: Nicht für euch in Breslau geschrieben, denn Christus ist bei euch, der wird euch wohl ohne unser Zutun reichlich lehren durch seine Salbe alles, was euch not ist. Dem sei Lob und Ehre samt Gott dem Vater und dem Heiligen Geist in Ewigkeit, Amen.¹

[373,30²] Weil wir aber in diese Sache hineingekommen sind, vom Sterben zu reden, kann ich's nicht lassen, auch von dem Begräbnis etwas zu reden.

¹ In der Druckfassung hat der Setzer Luthers handschriftliches „Amen“ in „AMEN“ umgesetzt und damit das Ende eines Textabschnittes markiert.

² Für den folgenden Abschnitt fehlt Luthers Autograph. – Im Anschluß an den hier bearbeiteten Text folgt eine Schlußermahnung („Am ende aber vermanen und bitten wir euch umb Christus willen ...“), in der Luther gegen die „geistliche Pestilentz des leidigen Satans ...“, sonderlich durch die Sacraments lesterer“ zu Felde zieht (WA 23, 377,20–379,6).

Zunächst lasse ich das die Doktoren der Medizin beurteilen und alle, die darin größere Erfahrung haben, ob es gefährlich ist, daß man mitten in der Stadt Kirchhöfe hat. Denn ich weiß es nicht und verstehe mich nicht darauf, ob aus den Gräbern Dunst oder Dampf ausgeht, der die Luft verunreinigt. Wenn es sich aber so verhielte, so hat man aus den oben angeführten Warnungen Gründe genug, daß man den Kirchhof außerhalb der Stadt habe. Denn wie wir gehört haben, sind wir alle zusammen verpflichtet, den Giften zu wehren, womit immer man es vermag, weil Gott uns befohlen hat, unseren Leib so zu pflegen, daß wir ihn schonen und aufmerksam auf ihn sind, wenn er uns nicht Not schickt, und umgekehrt ihn auch getrost einzubringen und aufs Spiel zu setzen, wenn die Not es erfordert, damit wir mit ihm sowohl zum Leben als auch zum Sterben seinem [d. i.: Gottes] Willen entsprechen. Denn „niemand lebt sich selber und niemand stirbt sich selber“, wie Paulus sagt Röm 15 [14, 7].

Das weiß ich genau, daß es bei den Alten Brauch gewesen ist, sowohl unter Juden als auch unter Heiden, unter Heiligen und Sündern, das Begräbnis außerhalb der Stadt zu haben, und sie sind ja genauso klug gewesen, wie wir sein können. Denn ebenso zeigt es auch das Lukasevangelium, wo Christus den Sohn der Witwe vom Tod auferweckt im Stadttor zu Nain (und der Text sagt: Man trug ihn zur Stadt hinaus, und es ging viel Volks mit ihr [Mt 7, 12]). Es war nämlich damals die Landessitte, außerhalb der Städte die Begräbnisse zu haben.

Auch Christi Grab selbst war außerhalb vor der Stadt bereitet [Joh 19, 41], ebenso kaufte Abraham sein Begräbnis auf dem Acker Ephrons bei der zweifachen Höhle [Gen 23, 9], in der sich die Patriarchen alle begraben ließen. Daher heißt es auch im Lateinischen „efferrī“³, das heißt „hinaustragen“, was wir „zu Grabe tragen“ nennen. Denn sie trugen die Leichen nicht nur hinaus, sondern verbrannten sie alle zu Asche, damit die Luft ja nur ganz rein bliebe.

Darum wäre mein Rat auch, nach diesen Beispielen das Begräbnis nach draußen vor die Stadt zu verlegen. Und vor allem so wie wir hier in Wittenberg einen Kirchhof haben, sollte uns nicht allein die Notwendigkeit, sondern auch die Andacht und Ehre dazu veranlassen, ein allgemeines Begräbnis draußen vor der Stadt anzulegen.

Denn ein Begräbnis sollte ja ordentlicherweise ein feiner stiller Ort sein, der abgesondert ist von allen Orten, auf den man mit Andacht gehen und dort verweilen könnte, um den Tod, das Jüngste Gericht und die Auferstehung zu betrachten und zu beten, so daß dieser Ort eine ehrbare, ja eine ganz heilige Stätte wäre, so daß einer mit Furcht und aller Ehrbarkeit darauf wandeln könnte, weil ohne Zweifel etliche Heilige dort liegen. Und dort an den Wänden könnte man Andachtsbilder und Gemälde malen lassen.

Aber unser Kirchhof, was ist er? Vier oder fünf Gassen und zwei oder drei Märkte ist er, so daß es keinen öffentlicheren oder unstilleren Ort in der ganzen

³ Luthers etymologische Verknüpfung von „Ephron“ und „efferrī“ hat keinen Anhalt an den Sprachen.

Stadt gibt als eben den Kirchhof, über den man täglich, ja Tag und Nacht läuft, sowohl Menschen als auch Vieh, und auf den ein jeder aus seinem Hause eine Tür und Gasse hat, und auf dem allerlei geschieht, vielleicht auch solche Sachen, die nicht zu sagen sind. Dadurch wird die Andacht und Ehrerbietung gegen die Begräbnisse ganz und gar zunichte, und es hält jedermann nicht mehr davon, als wenn jemand über einen Schindanger liefe, so daß der Türke diesen Ort nicht so unehrlich halten würde, wie wir ihn halten; und wir sollten doch dort nichts als Andacht schöpfen, den Tod und die Auferstehung bedenken und die Heiligen, die da liegen, verschonen. Aber wie kann man solches tun auf einem öffentlichen Ort, über den jedermann laufen muß und auf den hin jedermanns Tür offensteht, so daß, wenn doch Ehre im Begräbnis gesucht werden sollte, ich viel lieber in der Elbe oder im Wald [begraben] liegen wollte.⁴

Aber wenn das Begräbnis draußen auf einem abgesonderten stillen Ort läge, durch den niemand hindurch noch darauf herum liefe, so wäre das als ganz geistlich, ehrbar und heilig anzusehen und könnte auch so hergerichtet werden, daß es diejenigen zur Andacht reizte, die darauf gehen wollten.

Das wäre mein Rat. Wer's tun will, der tue es. Wer's besser weiß, der fahre immer fort; ich bin niemandes Herr.

1. Luther hat seine Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge [= dürfe]“ (WA 23, [323] 338–379 [386]) im Lauf des Jahres 1526 verfaßt. Gewidmet ist sie „Dem würdigen Herrn Doktor Johann Heß, Pfarrer zu Breslau, samt seinen Mitdienern im Evangelium Christi“. Mit dem gebürtigen Nürnberger Heß⁵ (1490–1547), den er 1511 in Wittenberg kennengelernt hatte und der auch gute Beziehungen zu Melanchthon pflegte, unterhielt er einen kontinuierlichen, zeitweise regen Briefwechsel.

2. Luthers Schrift ist überwiegend im Autograph überliefert – eine der wenigen Schriften übrigens, deren handschriftliche Vorlage nicht verloren gegangen ist.⁶ Nur für den hier bearbeiteten Abschnitt über die Begräbnisse hat sich die Vorlage nicht erhalten; offenbar handelt es sich bei diesem Teil um einen späteren Zusatz. Die Schrift fand lebhaftes Interesse der Zeitgenossen: Im Jahr ihres Erscheinens wurde sie außerhalb Wittenbergs in Augsburg, Nürnberg, Marburg, Magdeburg, Zwickau und Hagenau nachgedruckt; eine niederdeutsche Ausgabe erschien 1527 ebenfalls in Magdeburg, eine dänische Übersetzung 1534 in Malmö. – Auch nach Luthers Tod erfreute sich die Schrift ganz oder in Auszügen großer Beliebtheit; die in der Weimarer Ausgabe verzeichneten Drucke sind nicht vollständig. Immerhin lassen Ausgaben wie eine Hamburger von Johann Wilhelm Rautenberg von 1831 („Beitrag zur geistlichen Rüstung gegen die Cholera“), eine Nördlinger von 1836 („Ob man vor dem Sterben fliehen möge? Ein Sendschreiben Luthers an die Breslauer Geistlichkeit seiner Zeit, aber auch ein beherzigens-

⁴ Noch 1539 beklagt sich Luther in einem Brief an den Wittenberger Bürgermeister Hieronymus Krapp über die Unruhe auf dem Wittenberger Friedhof, vgl. WA.B 8, 363 f., Nr. 3296 vom 3. Februar 1539. – Das vermeintliche Zitat aus diesem Brief bei *Barbara Happe*, Die Trennung von Kirche und Grab. Außerstädtische Begräbnisplätze im 16. und 17. Jahrhundert. In: Raum für Tote (wie Anm. 11), 63–82, hier 70 f., stammt tatsächlich aus „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“.

⁵ Über Heß vgl. zuletzt *Heinz Scheible*, Art. Heß, Johann, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 1704.

⁶ Eine Übersicht der Lutherautographen findet sich in WA 60, 416–424 (426).

wertes Wort für alles Volk in unserer Zeit“) und eine Rigaer von 1848 erkennen, daß und wie man Luther auch Jahrhunderte später rezipierte: als Seelsorger in den bedrängenden Nöten der (eigenen) Zeit.

3. Die Pest gehörte in den früheren Jahrhunderten zu den großen Bedrohungen menschlichen Lebens – bis ins 16. Jahrhundert gab es in Europa wohl kein Jahr, in dem nicht in irgendeinem Ort die Pest ausbrach. Einen lebendigen Eindruck vermittelt Giovanni Boccaccio um 1350 in der Einleitung zu seinem „Decamerone“: Er beschreibt den Verlauf der Krankheit, den Tod der Erkrankten, ihre Bestattung und die grausame Erfahrung, daß „die Gesunden viele Kranke in ihrer Not aus Angst verließen“. ⁷ Unter den Heiligen war es der zu den Vierzehn Nothelfern zählende Rochus, von dem man Hilfe erbat und erwartete. ⁸ Auch Friedrich der Weise hatte erhebliche Anstrengungen unternommen, sich seiner Hilfe zu versichern: 1521 gelang es ihm, einen Knochen vom Rückgrat des Heiligen aus Venedig zu erwerben.

Auch in Wittenberg wütete die Pest im 16. Jahrhundert nicht weniger als dreizehnmal; mehr als einmal wurde die Universität ihretwegen nach Jena verlegt, und in Luthers Umgebung starben Angehörige und Kinder seiner Freunde und Weggenossen. ⁹

4. In seinen Ausführungen ¹⁰ legt Luther dar, daß man in allen Wechselfällen des Lebens im Glauben bleiben möge. Freilich gebe es Starke und Schwache im Glauben, und man dürfe niemanden überfordern. Wer aber das geistliche Amt eines Predigers und Seelsorgers inne habe, der dürfe in Notfällen nicht weichen, denn „ein guter Hirte läßt sein Leben für die Schafe“ (Joh 10, 12). „Denn im Sterben bedarf man des geistlichen Amtes am allerhöchsten, das da mit Gottes Wort und Sakrament die Gewissen stärke und tröste, den Tod im Glauben zu überwinden“ (WA 23, 343,4–6). Ebenso müßten die Inhaber weltlicher Ämter auf ihren Posten verbleiben. Nur wer für eine ordentliche Vertretung seines Amtes Sorge getragen habe, dürfe seinen Platz räumen. Darüber hinaus seien alle Menschen auf die Werke der Barmherzigkeit nach Mt 25 verpflichtet: „Aus diesem Spruch sind wir alle aneinander gebunden, damit keines das andere verlassen soll in seinen Nöten, sondern schuldig ist, ihm beizustehen und zu helfen, wie er wollte, daß ihm selbst geholfen wäre“ (345,20–23). Das eigene Leben zu schützen und zu erhalten, ist schöpfungsgemäß; Opfer, die auf das eigene Leben keine Rücksicht nehmen, verlangt Gott nicht. Aber dem Gebot der Nächstenliebe zu folgen und es zu erfüllen, verlangt er wohl. Und wer dem anderen hilft, darf seinerseits der Verheißung und Hilfe Gottes gewiß sein: „Gott will selbst sein Warter sein, dazu auch sein Arzt sein. O welch ein Warter

⁷ Vgl. dazu *Arno Borst*, *Lebensformen im Mittelalter*, Berlin 1973 u. ö., 113–118. *Neithard Bulst/Gundolf Keil/Karl-Heinz Leven*, Art. Pest, in: LMA 6, München/ Zürich 1993, 1915–1921.

⁸ Vgl. *Heinrich Dormeier*, St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und während der Reformation. Ein spätgotischer Altar in seinem religiös-liturgischen, wirtschaftlich-rechtlichen und sozialen Umfeld, in: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1985, 7–72; *ders.*, „Ein geystliche ertzney fur die grausam erschrecklich pestilentz“. Schutzpatrone und frommer Abwehrzauber gegen die Pest, in: *Das große Sterben. Seuchen machen Geschichte*, Berlin 1995, 54–93.

⁹ Vgl. zu den Wittenberger Widerfahrnissen *Manfred Jakobowski-Tiessen*, „Pestilenz macht fromm, Hungersnot macht Buben ...“. Erfahrung und Deutung von Katastrophen im 16. Jahrhundert, in: „Gott hat noch nicht genug Wittenbergisch Bier getrunken“. Alltagsleben zur Zeit Martin Luthers, Wittenberg 2001, 49–67 (Lit.).

¹⁰ Vgl. auch *Heinrich Dormeier*, Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem, in: *Klaus Schreiner* (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992, 331–397, bes. 372–376.

ist das! O welch ein Arzt ist das! Lieber, was sind alle Ärzte, Apotheken und Warter gegen Gott?“ (359,29–31).

Luther entwickelt die Vorstellung, Christus oder seine Mutter lägen jetzt krank darnieder. „Da würde ein jeglicher wollen kühn und keck sein, niemand wollte fliehen, sondern alle dorthin laufen“ (363,11 f.). In solcher Situation aber solle man an Christi Wort von den Geringsten (Mt 25, 40) und an das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 39) denken und danach tun. Dabei dürfe man aber auch nicht mutwillig sein und – vermeintlich um Gottes willen – auf ärztlichen Rat oder andere menschliche Hilfe verzichten: „Siehe, das ist ein rechter gottesfürchtiger Glaube, der nicht tollkühn noch frech ist und versucht auch Gott nicht“ (367,8 f.). Wer aber etwa mutwillig andere Menschen in Gefahr bringe oder mit der Pest anstecke, solle als Mörder der weltlichen Obrigkeit überantwortet werden.

5. Luthers Ausführungen über das Sterben berühren sich teilweise mit seiner frühen Erbauungsschrift zum Thema, dem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ von 1519 (WA 2, [680] 685–697). Dieser schöne, immer wieder lesenswerte Text gehört zu jenen frühen deutschsprachigen Schriften zur Einübung in das Christentum, in den Glauben und in das Leben aus dem Glauben, mit denen Luther als Erbauungsschriftsteller eine große Leserschaft fand.¹¹ Thematisch steht er in der Tradition der mittelalterlichen *artes moriendi*, Anweisungen zu einem seligen Sterben, die man als *artes bene vivendi*, also als Anleitungen zu einem guten Leben, lesen kann und soll.

In den vorliegenden Darlegungen geht es ihm darum, Gemeindegliedern und ihren Angehörigen eine rechtzeitige und angemessene Vorbereitung auf das Sterben vor Augen zu stellen – die Ausführungen lassen erkennen, daß auch zu Beginn des 16. Jahrhunderts Pfarrer und Gemeindeglieder wechselseitig schwierige Erfahrungen miteinander machen mußten.

6. Im Hinblick auf die Friedhöfe¹² als Begräbnisplätze strebt Luther ruhige, würdige Orte außerhalb der Innenstädte an, die den Menschen, die sie aufsuchen, Gelegenheit zur Andacht, zum Gedenken an die Verstorbenen und zum eigenen Innehalten geben und geeignet sind, die Gedanken auf Gott und seine Verheißungen zu richten. Theologisch und religiös war gegen die Verlegung der Friedhöfe aus reformatorischer Sicht nichts einzuwenden. Weder mußte man nach dem neuen Verständnis der christlichen Religion *ad sanctos* begraben sein, noch bedurfte es irgendeiner Interzession, um zum ewigen Heil zu gelangen. Ort und Gestaltung eines christlichen Friedhofs waren damit frei.¹³

¹¹ Vgl. *Johannes Schilling*, Erbauungsschriften, in: Luther Handbuch, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2005, 295–305.

¹² Der vorliegende Text ist ein *locus classicus* in der einschlägigen Literatur; vgl. etwa *Hans-Kurt Boehlke/ Michael Belgrader*, Art. Friedhof, TRE 11, Berlin/ New York 1983, 646–653. Vgl. auch *Barbara Happe*, Art. Friedhof, I. Geschichtlich, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 370f.; Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, Braunschweig 2003; *Norbert Fischer/ Markwart Herzog* (Hg.), Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005, darin insbes. 23–34; *Reiner Sörries*, „Kirchhof“ oder Coemeterium? Anmerkungen zum mittelalterlichen Friedhof, zu den Sonderfriedhöfen und zur Auslagerung vor die Stadt.

¹³ 1526 heißt es in der „*Reformatio Ecclesiarum Hassiae*“, jeder möge nach dem Beispiel Abrahams und der Väter begraben werden, „ubi voluerit“, doch da nicht jeder einen eigenen Begräbnisplatz besitze, sollten die Gemeinden gemeinsame Begräbnisplätze einrichten („*De ritu sepeplendi*“, cap. 13); vgl. Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. von *Emil Sehling* (EKO) 8 I: Hessen, Tübingen 1965, 51.

Hygienische Gründe, wie sie später für die Verlegung außerhalb der Städte ausschlaggebend wurden, spielen für Luther nicht die ausschlaggebende Rolle.¹⁴ Gleichwohl mag eine 1527 vorgenommene Erweiterung des Friedhofs am Hospital „Zum Heiligen Kreuze“¹⁵ vor dem Elstertor im Zusammenhang mit Luthers Empfehlungen stehen.

Vielmehr ist es vor allem Luthers Ziel, auf dem Friedhof Möglichkeiten zu schaffen, Tod und Auferstehung, ggf. auch anhand von Andachtsbildern, zu bedenken. Eben dazu bedarf es eines geeigneten, stillen Ortes. In der Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder¹⁶ macht Luther 1542 den Vorschlag, zum Schmuck der Gräber an den Wänden ggf. Epitaphien und Sprüche aus der Heiligen Schrift anzubringen, für die er zahlreiche Beispiele bietet.¹⁷ Wenn aber jemand in der Lage sei, diese Sprüche in Reime zu fassen, dann sei das um der Memorier- und Lesbarkeit willen vorzuziehen. „Denn Reyme oder Vers machen gute Sentenz oder Sprichwort, die man lieber braucht, denn sonst schlechte [schlichte, einfache] rede“ (WA 35, 481,37 f.).

7. Die Schlußbemerkung rekurriert auf den Umstand, daß die Wittenberger Reformatoren und eben auch Luther selbst häufig um eine Meinungsäußerung gebeten wurden, die aus Sicht der Bittsteller autoritativen Rang erhalten sollte. Solchem Ansinnen hat sich Luther beständig verweigert: Wohl gab er gern einen Rat, aber ein solcher sollte kein neues Gesetz sein, weil solche Autorität unevangelisch wäre. Insofern hat er auf seine Weise dazu beigetragen, die Bedingungen für Einheit und Einigkeit nicht strenger zu formulieren als unbedingt erforderlich – auch in solchen Fällen genügte ihm ein „satis est“.

8. Gegenwärtig gibt es, nicht nur in Deutschland, auf verschiedenen Ebenen, in der Gesetzgebung, aber auch im öffentlichen Diskurs, eine lebhaftige Debatte um neue Formen der Begräbniskultur. Es geht nun nicht mehr (nur) um Erd- oder Feuer- oder Seebestattung, sondern um eine mögliche Bestattung im Weltraum, um Internetfriedhöfe und Formen virtueller memoria, um anonyme Bestattungen und nicht zuletzt um „FriedWälder“, eigens ausgewiesene Gelände, in denen Tote in der Natur bestattet werden.¹⁸

Man wird sich fragen, welche Orte aus der Perspektive des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen geeignet sind, ein würdiges Andenken der Toten zu ermöglichen und die Lebenden zu Gedanken über Leben, Tod und Auferstehung zu führen. Der Weltraum gewiß nicht, auch wohl nicht der unbekannte und daher ebenso unerreichbare Meeresgrund. Still sollen solche Orte sein, aber doch so beschaffen, neben dem Buch

¹⁴ Vgl. *Craig M. Koslofsky*, *The Reformation of the dead. Death and ritual in early modern Germany 1450–1700*, Basingstoke 2000. Der hygienische Gesichtspunkt wird von Koslofsky (wie auch von anderen Autoren) zu stark betont.

¹⁵ Vgl. Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg. Bearb. von *Fritz Bellmann* u. a., Weimar 1979, 279 f.

¹⁶ WA 35, 478–483; vgl. *Koslofsky* (s. Anm. 14), 304–307 und *Markus Jenny*, *Martin Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge ...*, Köln/ Wien 1985, 131. – Bibliographie: WA 35, 334–336; *Josef Benzing*, *Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, Baden-Baden 1966, 425 f., Nr. 3566–3570 (mit Nachträgen).

¹⁷ WA 35, 480,21–481,32.

¹⁸ Vgl. zu solchen Fragen *Hannes-Rainer Müller-Hannemann* (Hg.), *Lexikon Friedhofs- und Bestattungsrecht*, Hannover 2002; *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkralkultur 1: Volkskunde Kulturgeschichte ...*, bearb. von *Reiner Sörries*, Braunschweig 2002. – In Kassel gibt es seit 1992 ein Museum für Sepulkralkultur, das seither durch kontinuierliche wissenschaftliche Arbeit und zahlreiche Ausstellungen an die Öffentlichkeit getreten ist (Museum für Sepulkralkultur, Weinbergstraße 25–27, 34117 Kassel, Tel. 0561/91893-0, Internet: www.sepulkralmuseum.de).

der Natur auch das Buch der Heiligen Schrift zur Geltung, zu Gehör oder Lektüre kommen zu lassen. Und jedenfalls sollten Begräbnisorte auch künftig keine Märkte sein, damit Menschen in Ruhe Erfahrungen von Zeit und Ewigkeit zuteil werden können.

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel
E-Mail: jschilling@kg.uni-kiel.de

Waschhaus – Küche – Priorat

Die neuen archäologischen Funde am Wittenberger Lutherhaus

Von Martin Treu

„Sieht man von diesen Zeugnissen des leidenschaftlichen Streites [= den in der Lutherhalle ausgestellten Flugschriften] weg in den Garten, so empfindet man ein Stück von dem Doppelleben in Luthers reger Natur: Zwischen Haus und Stadtmauer liegt da ein behaglicher Raum, der viel von Luthers zartem Wesen weiß. Solche Stimmungen gehören – man denke an den Blick in Goethes Hausgarten – zu den Möglichkeiten eines an historischer Stätte begründeten Museums.“¹

So beschreibt ein bedeutender Museologe den Kontrast zwischen der musealen Einrichtung des Lutherhauses 1917 und dem idyllischen Garten an dessen Südseite. Kaum sechzig Jahre hatte es gedauert, um die Erinnerung an die radikale Umgestaltung dieses Areals nach 1842 völlig verblassen zu lassen. Denn zu dieser Zeit war dort ein Anbau, als Waschhaus bezeichnet, bis zur neuen Oberfläche abgerissen und das Untergeschoß verfüllt worden.² Die radikale Umgestaltung des Lutherhauses in einem großen Bauprojekt von 1843 bis 1883 kann hier nicht weiter verfolgt werden.³ Sicher ist, daß der besonderen Wertschätzung der Lutherstube eine gewisse Bereitschaft für tiefgreifende Umbauten im übrigen Haus seitens der Architekten gegenüberstand. Die zu dieser Zeit noch vorhandene Stadtbefestigung machte es nötig, als neuzugestaltende Schauffassade die Nordseite zu wählen.

Im Zuge der Neugestaltung des Lutherhauses mit der 2003 erfolgten Eröffnung einer neuen Dauerausstellung in allen Räumen des Hauses war auch die Umgestaltung der Gartenfläche im Süden als Durchgang zum Keller, der ebenfalls für eine Ausstellung genutzt wird, und als Freifläche für ein Sommercafe geplant.

1. Der archäologische Befund

Schon bei den ersten Erdarbeiten stellte sich im Frühling 2004 jedoch heraus, daß unterhalb der Oberfläche nicht nur einige Fundamente des erwähnten Waschhauses zu finden waren, sondern das weitgehend vollständig erhaltene Untergeschoß eines Gebäudes, das aus archäologischer Sicht auf die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts zu datieren ist. Erst durch die Arbeit des Ar-

¹ Erwin Redslob, Die Lutherhalle in Wittenberg, in: *Museumskunde* 13 (1917), 135.

² Vgl. den Plan von Brennhausen/Gause, abgebildet bei Insa Christiane Hennen, *Das Lutherhaus Wittenberg. Ein baugeschichtlicher Rundgang*, Wittenberg 2002, 51.

³ Vgl. jetzt dazu Anne-Marie Nesper, *Luthers Wohnhaus in Wittenberg. Denkmalpolitik im Spiegel der Quellen*, Leipzig 2005, besonders 129–250.

chäologen wurde die ursprüngliche Topographie des Geländes klar. Während das Lutherhaus mit seiner Südfassade auf den Fundamenten der ursprünglichen Stadtmauer Wittenbergs ruht, fiel der davor liegende Bereich so steil ab, daß die Grabensohle an der Südgrenze in einer Tiefe von sieben Metern lag. In diesen steilen Hang war der Anbau gesetzt worden, auch wenn erst einmal ermittelt werden mußte, wann er entstand und wozu er diente.

Die vollständige Ausgrabung ergab ein fast quadratisches Gebäude von etwa acht Metern Kantenlänge mit zwei tonnengewölbten Räumen, die von einer im rechten Winkel gedrehten Treppe vom ehemaligen Erdgeschoß aus erschlossen wurden. Die größere Tonne mit einer Ausrichtung von Ost nach West enthielt eine Feuerstelle, wie aus Rußspuren zu schließen ist, die kleinere, nord-südlich ausgerichtete dagegen in einer flach gewölbten Nische der Südwand eine einzelne Latrine, deren Ausfluß nach Süden ebenfalls erhalten ist. Der Zugang zwischen den beiden Räumen bestand aus einer verlorenen Tür mit erhaltenen qualitätvollen Sandsteingewänden und den Resten von geschmiedeten Angeln und Riegeln.

Die Oberfläche des Erdgeschosses besitzt als weitere Auffälligkeit in einem kleinen Bereich eine Fußbodenheizung. Wie in einem antiken Hypokaustum läßt sich die Führung der erwärmten Luft unter den Fußbodenplatten verfolgen. Zwei Pfeilerfundamente bestätigen die Nachrichten aus dem 19. Jahrhundert, daß der Erdgeschoßraum ebenfalls doppelt überwölbt war. Die Höhe des Gebäudes läßt sich nicht mit letzter Sicherheit bestimmen. Einen Zugang vom heutigen Großen Hörsaal hat es nachweislich gegeben. Unklar ist, ob er in ein Obergeschoß oder in das ausgebauten Dach führte.

Das Gebäude selbst besteht aus gelben Backsteinen im Klosterformat, was für das frühe 16. Jahrhundert eher ungewöhnlich ist. Allerdings läßt sich eine Fabrikation solcher Steine in der Nähe Wittenbergs nachweisen.⁴ Vor allem die Westwand zeigt noch Reste eines ursprünglichen Wandputzes sowie ein kleines Fenster mit Sandsteingewänden und Rudimenten eines eisernen Fensterkreuzes. Schauseite war offensichtlich die Südwand mit durch drei Lisenen vertikal und mehrere Simse aus Formsteinen horizontal gegliederter Fassade. Die Ostwand muß schon in sehr früher Zeit beschädigt worden sein und ist nur mühsam repariert worden. Einen Zugang zum Freiraum gab es aus dem Gebäude offensichtlich nicht.

Die heutige Situation wird durch die mehr als zehn Meter hohen Mauern aus Backstein im Klosterformat bestimmt, die den Raum nach Süden und Osten abschließen. Vier an sie gelehnte Stützen beweisen ihre ursprüngliche Funktion als hinterer Abschluß der Stadtwälle. Die Naht zwischen dem unteren Teil der nach 1843 in der Erde verschwand und dem oberen ist deutlich zu erkennen. Während der untere Teil sich durch bemerkenswert regelmäßiges Backsteinmauerwerk auszeichnet, sind in den oberen bei einer unruhigen Li-

⁴ Für diese und weitere Auskünfte danke ich dem Archäologen *Holger Rode*, M. A., der die Ausgrabungen leitete.

nienführung verschiedene Bruch- und Natursteine integriert, so daß paradoxerweise der obere Teil älter wirkt als der untere.

Im östlichen Teil dieses Hofraums befindet sich eine Pflasterung aus Natursteinen ähnlich der des Wittenberger Marktes, die in mehrfacher Neigung gegeneinander ein Schnittgerinne nach Westen bildet, wo die Pflasterung auch abrupt aufhört. Auch das Pflaster ist in die Lutherzeit zu datieren.

Archäologisch nachgewiesen schließlich sind Reste von weiteren Befestigungsbauten zwischen dem Anbau und der Wallrückseite, die aber nach der Dokumentation entfernt werden mußten.

Aus diesen archäologischen Befunden läßt sich eine relative Chronologie gewinnen. So muß zuerst die Südfassade des nachmaligen Lutherhauses auf dem Fundament der ersten Wittenberger Stadtmauer errichtet worden sein, wobei die Gründung nur zwei Meter in die Erde geht. Integriert wurden dabei auch zwei hufeisenförmige Wachtürme dieser Befestigung. Der im Westen, heute nur noch als Fundament vorhanden, diente Luther als Arbeitszimmer, der östliche dagegen enthielt einen Brunnen, dessen Wasser später vom Anbau her zu entnehmen war.

Es folgte der beschriebene Neubau, dessen Schmuckfassade jedoch mit der Errichtung der Stadtwälle obsolet wurde, weil der nun entstandene tiefe Hofraum bestenfalls eine wirtschaftliche Nutzung bot. Zeitlich dazwischen dürfte es zur erwähnten Pflasterung eines Teiles des Hofes gekommen sein. Bei der Abtragung der Aufschüttung, die in mehreren Schichten zwar schon im späten 16. Jahrhundert einsetzt, ihren Höhepunkt jedoch in den Jahren nach 1843 fand, kam in den lutherzeitlichen Schichten eine Fülle von Kleinfunden zutage. Etwa hälftig wurden insgesamt etwa 30000 Fragmente gefunden, teils Keramikreste, teils Tierknochen. Letzteres läßt auf eine Verwendung als Müllgrube schließen, vielleicht jedoch auch auf die Nutzung des Ortes als Schlachtplatz.

Die Bilder auf den folgenden beiden Seiten zeigen das neu gefundene Gebäude am Lutherhaus aus verschiedenen Perspektiven.⁵

2. Schriftliche Quellen

Bemerkungen Luthers und seiner Zeitgenossen zur Topographie des Schwarzen Klosters und zu seinen einzelnen Räumen sind nicht eben häufig und in sich oft widersprüchlich. Die Quellen aus der Zeit vor Luther bestehen fast ausschließlich in Angaben aus Wittenberger Kammereirechnungen über die Lieferung von Kalk und Ziegelsteinen. Bis 1508 bestellten die Mönche des neu erbauten Klosters etwa 195 Wagen Kalk, 38000 Mauersteine und 2000 Ziegel, womit die Anschubfinanzierung des Kurfürsten in Höhe von 400 Gulden restlos ausgegeben war.⁶

⁵ Fotografien: Lutherhaus Wittenberg, Archiv.

⁶ S. Nesper (s. Anm. 3), 26.





Eine zweite große Bauphase fand in den Jahren 1519 und 1520 statt, für die 513 Wagen Kalk und 15000 Mauersteine aufgelistet sind. Schließlich ließ der neue Eigentümer Martin Luther zwischen 1535 und 1542 erhebliche Arbeiten vornehmen.

Im Zusammenhang mit der zweiten Bauphase steht ein Brief Luthers vom Mai 1519 an den Kurfürsten Friedrich den Weisen, der in der Forschung zwar Beachtung gefunden hat, sich aber im Lichte der Archäologie neu interpretieren läßt. Luther schreibt: „... es zwinget vns nodtdurfft, ein gemach zu bawen, haben wir die hern des Radts zu Wittenberg demutig gebeten, vns zu vergunnen, Auß der Mauren auf den graben zu bawen, wirt vns dar vnser bitt kein antwort, darumb bitten wir E[uer]. F[ürstliche]. G[naden]. wollt vns gnediglich dieses notbaws gunst und laub erzaygen, wartend, das E. F. G. gnedig Antwurt, vordienen wir gegen Gott billich.“⁷

Bereits der Herausgeber der Briefausgabe Otto Clemen verstand hier den Bau einer Latrinenanlage und bezog sich dabei auf Hans Georg Voigt.⁸ Bereits zehn Jahre früher hatte sich Ernst Kroker von ähnlichen Erwägungen leiten lassen.⁹ Der Fund einer einzelnen Latrine spricht allerdings gegen diese Vorstellung, da aus technischen Gründen normalerweise mehrere Abtritte neben einander angeordnet wurden. Zu dem ist der Begriff „nodturfft“ keinesfalls zwingend im modernen Sinn zu verstehen, da er nach dem Sprachgebrauch der Zeit auch einfach Notwendigkeit heißen kann. Das erwähnte „gemach“ ist somit auch nicht als „heimliches gemach“, wie die Übersetzung von „locus secretus“ lautet, zu begreifen. Im Gegenteil, der Begriff bezeichnet in der Regel einen Raum, dessen Größe über den einer gewöhnlichen Stube hinausgeht.

Die Pointe von Luthers Einleitungssatz liegt in der Ortsangabe „Auß der mauer auff den Graben zu bawen“. Die Benutzung der Stadtbefestigungen als Bauland war in allen mittelalterlichen Städten streng verboten. Verstöße dagegen wurden regelmäßig durch Abriß geahndet. Deswegen muß Luther die unabweisbare Notwendigkeit des Baus an diesem Ort mit dem Ausdruck „nothbaw“, der ebenfalls nicht im modernen Sinne zu verstehen ist, betonen. Offensichtlich hatten sich die Mönche zuvor an den Wittenberger Magistrat in derselben Angelegenheit gewandt, der es aber klugerweise vorzog, nicht zu antworten. Denn selbstverständlich war der Bau nicht genehmigungsfähig. Auf der anderen Seite wollte man einen Konflikt mit dem vom Kurfürsten protegierten Kloster vermeiden, zumal in Wittenberg, wie in anderen Städten auch, die Eigentumsfrage der Fortifikationen zwischen Stadt und Landesherren unklar war. Vom Kurfürsten ist keine Antwort überliefert, daß es eine gab, ist eher unwahrscheinlich, denn auch er hätte wohl nicht aktiv gegen gültiges Recht und sein eigenes Interesse an einer starken Stadt verstoßen können und

⁷ WA.B 1, 386, 4–9, Nr. 173; die Angaben sind insofern zu berichtigen, als der Brief nicht eigenhändig, sondern von einem professionellen Schreiber abgefaßt ist.

⁸ Hans Georg Voigt, Luthers Wittenberg Turm, in: ZVKGS 26 (1939), 9–31, besonders 11.

⁹ Ernst Kroker, Luthers Arbeitsstube, in: ARG 17 (1920), 301–315.

wollen.¹⁰ Damit erklärt sich auch, warum Luther den Brief verfaßt hat; zuständig wäre eigentlich der Prior gewesen. Im Kloster herrschte offensichtlich die Meinung, daß Luthers Stimme beim Landesherren das größere Gewicht habe.

Gegen die Deutung als Latrinenbau spricht, wie schon Clemen bemerkte,¹¹ ein Brief Luthers vom 30. Mai 1519 an Martin Glaser, Augustinerprior in Ramsau, daß der Wittenberger Prior Konrad Helt, eine Küche baue. „Unser Helt regiert gut genug und baut, nämlich eine Küche. Bisher hat er nämlich dem Bauch gedient, danach ist auch dem Kopf zu dienen.“¹² Die implizite Kritik an Helt scheint vorauszuahnen, daß der Prior 1522 auf die altgläubige Seite wechseln sollte.¹³ Bevor die archäologischen Untersuchungen Einzelheiten zutage förderten, war daher die Annahme eines Küchengebäudes durchaus plausibel. Fußbodenheizung und die einzelne Latrine im Keller lassen allerdings diese Annahme unwahrscheinlich werden. Wenn in diesen Zeilen nicht doch von einem anderen Gebäude die Rede ist, könnte man bei Luther Ironie vermuten. Helt ist so weltlich gesinnt, daß er sich am liebsten eine Küche bauen würde. Gebaut wurde aber, so die These, das Priorat als repräsentatives Gebäude außerhalb des eigentlichen Dormitoriums, aber mit diesem verbunden. So lassen sich sowohl die Fassadengestaltung wie auch die Details im Inneren am einleuchtendsten erklären.

Martin Luthers ursprüngliches Arbeitszimmer, darüber besteht in der Forschung Einigkeit, befand sich in einem südwestlich am Kloster gelegenen Turm der alten Stadtbefestigung.¹⁴ Zwar wurde dieser Turm bereits im 17. Jahrhundert entfernt, doch konnte 1983 der Durchgang zu ihm vom ersten Obergeschoß des Lutherhauses freigelegt werden. Dem folgte 2001 die Auffindung der passenden Fundamente. Allerdings stimmen die Befunde kaum mit den späteren Äußerungen Luthers überein. Die Stube im Wehrturm dürfte kaum fünf Quadratmeter groß gewesen sein, eine Heizung ist nur mit einem Kohlebecken denkbar. Ein Abtritt im Keller des Turms läßt sich archäologisch nicht nachweisen, ist aber vorstellbar, so daß Luther an diesem Ort sein „Turmerlebnis“ gehabt haben könnte.¹⁵

1527 und 1546 erwähnt Luther jedoch ausdrücklich „meum hypocaustum“.¹⁶ Damit ist keinesfalls die Lutherstube gemeint, die unter den Namen „Vaporarium“ und „Hybernaculum“ zu finden ist. Der Gedanke liegt also na-

¹⁰ Gegen *Neser* (s. Anm. 3), 138.

¹¹ WA.B 1, 387, Anm. 1.

¹² A. a. O., 409, 17 f.: Heltius noster bene regit & edificat, Sed coquinam. Ventrem enim adhuc curat, curaturus postea caput.“

¹³ Über Helt vgl. *Nikolaus Müller*, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, Leipzig 2¹⁹¹¹, 284–289.

¹⁴ *Kroker* (s. Anm. 8), 311, schließt aus Luthers Bemerkung „Doctor creatus mihi ipsi fui calefactor.“, daß Luther schon 1513 ein beheizbares Arbeitszimmer besaß.

¹⁵ Vgl. WA.TR 2, 177,8 f., Nr. 1681: „Dise Kunst hatt mir der Spiritus Sanctus auf diss Cloaca eingeben.“

¹⁶ *Kroker* (s. Anm. 8), 313.

he, einen Umzug Luthers nach 1522 in das nun leerstehende Gebäude im Süden zu vermuten. So lassen sich die Erwähnung von Einrichtungsgegenständen wie einem Tisch, mehreren Stühlen und Bücherregalen leichter verstehen. Mehrfach sind Treffen von Luthers Freunden im Arbeitszimmer bezeugt. Nach Valentin Ickelsamer hat Luther 1525 mit mehreren Freunden in einem hübschen Gemach „vber dem wasser“ gezecht.¹⁷ Das wäre im alten Wehrturm physisch unmöglich gewesen. Wenn diese Überlegungen im Grundsatz richtig sind, ließen sich auch die Nachrichten über die Störung von Luthers Wohnung durch die neuen Wallanlagen leichter verstehen. Die 1532 vorgenommene Aufschüttung des Walles, der 1541 noch einmal erhöht wurde, bedrohte tatsächlich in erster Linie den südlichen Anbau, zumal er zusätzlich den Hang südlich des Lutherhauses in einen grubenartigen Hofraum verwandelte. Ungeklärt ist dabei bis heute, warum der Wall etwa in der Mitte des Lutherhauses nach Norden zurückschwenkt, so daß der östliche Teil des Gebäudes aus der Befestigung ungeschützt hervorragt.

3. Bildliche Quellen

Zumindest erwähnt werden sollten in diesem Zusammenhang die bildlichen Quellen, wenn auch ihre Vertrauenswürdigkeit mehr als unklar ist. Das Reisebuch Ottheinrichs von der Pfalz von 1536 zeigt im Osten das Lutherhaus mit sehr kleinem südwestlichen Turm, was dem Bestand entspricht, in der Mitte der Südwand dagegen einen über die Traufe des Daches hinausragenden Bau, mit mindestens zwei Stockwerken und einem sehr großen Fenster im Obergeschoß, sowie zwei kleinen Luken im Giebel.¹⁸

Auf dem großen Holzschnitt, anonym nach 1536, der an dieser Stelle schlecht erhalten ist, erscheint der südliche Anbau nach Westen verschoben, was allerdings auch durch ein Mißverständnis des Holzschneiders erklärlich wäre. Sicher ist, daß auch dieses Bild zwei unterschiedliche Gebäude an der Südfassade des Klosters darstellt.¹⁹

Gut zu erkennen ist es dagegen auf dem Holzschnitt von 1611, allerdings ist das Gebäude offensichtlich um ein Geschoß verkürzt, sein Dachfirst erreicht jetzt gerade die Traufe des eigentlichen Klosters. Daneben erkennt man nach Westen hin den Turm der ehemaligen Stadtbefestigung und auch das 1541 von Luther gebaute „neue haus“ in Richtung auf den Wall zu.²⁰

Die vorstehenden Überlegungen entbehren mit Notwendigkeit nicht einer gewissen Hypothesenfreude. Jedoch bedarf die Freilegung des größten zusam-

¹⁷ A. a. O., 315.

¹⁸ Abbildung bei *Hennen* (s. Anm. 2), 11.

¹⁹ Abbildung bei *Martin Treu*, Martin Luther in Wittenberg. Ein biographischer Rundgang, Wittenberg 2003, 13.

²⁰ Abbildung bei *Hennen* (s. Anm. 2), 11.

menhängenden Architekturkomplexes aus dem frühen 16. Jahrhundert am Wittenberger Lutherhaus einer möglichst zeitnahen Reaktion. So werden weiterführende Forschungen sowohl zu den archäologischen wie zu den archivalischen Quellen unabdingbar sein. Hier sollte nur ein „Grundstein“ gelegt werden.

Dr. Martin Treu, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Lutherhaus,
Collegienstraße 54, 06886 Lutherstadt Wittenberg
E-Mail: martin.treu@martinluther.de

Alexander von Oettingen und die Impulse zur Erneuerung lutherischer Theologie in Estland

Zum Gedenken seines 100. Todesjahres

Von Andreas Pawlas

Seinen vor hundert Jahren¹ gestorbenen Lehrer Alexander von Oettingen bezeichnet Reinhold Seeberg im Rückblick als den „letzten orthodoxen Lutheraner“². Allerdings ist das aus damaliger Sicht wohl weniger als Kompliment, sondern eher als nachsichtige Bezeichnung für etwas hoffnungslos Veraltetes und Überholtes zu verstehen, dem angesichts der Herausforderungen der Moderne keine Bedeutung mehr zukäme. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß auch selbst in der etwa zeitgleich erwachsenden „Lutherrenaissance“ Oettingen nicht als wegweisender Theologe registriert wird. Insgesamt hängt das mit einer weitgehenden Unterschätzung seines theologischen Ansatzes zusammen, der allerdings moderner war, als die damals „modernen“ Theologen wie Seeberg oder von Harnack es zu begreifen vermochten. Denn Oettingen verfiel nicht in historistischen Details, wie es damals populär wurde, sondern stellte sich an der Universität Tartu (Dorpat) aus lutherischer Sicht und in ganz eigener Weise den Problemen und Denkweisen der Moderne.

1. Universität Tartu und lutherische Tradition

Die lutherische Perspektive bedeutete für die Universität Tartu keineswegs etwas Neues, sondern war eingebettet in die Entwicklung des Luthertums in Estland und im Baltikum überhaupt. Hier ist daran zu erinnern, daß sich erste Ansätze der Reformation auf dem Baltikum 1521 finden und man bereits 1524 einen evangelischen Bund zwischen Tallinn, Tartu und Riga gründete.³ Schließlich setzte sich die Reformation „vollständig und ... ausschließlich in

¹ Das Todesjahr 1905 findet sich aktuell und daher korrekt im Nachruf von *Christoph Ernst Luthardt* in AELKZ 38 (1905), 845. Abweichend davon führt *Werner Gruehn*, Art. von Oettingen, in: RGG² 4, Tübingen 1930, 654 das Jahr 1906 an; ihm folgen *Erdmann Schott*, Art. Oettingen, in: RGG³ 4, Tübingen 1960, 1596, und *Alf Christophersen*, Art. Oettingen, in: RGG⁴ 6, Tübingen 2003, 460. Der Fehler geht auf den in der folgenden Anm. angegebenen Aufsatz von *Seeberg* zurück (dort 34); freilich ist die Angabe im Inhaltsverzeichnis richtiggestellt!

² *Reinhold Seeberg*, Alexander von Oettingen, ein baltischer Theologe, in: *Ders.*, Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Zur Systematischen Theologie, Leipzig 1909, 34–58, 37.

³ Vgl. *Tiit Salumäe*, Estland, in: *Andreas Rössler* (Hg.), Protestantische Kirchen in Europa, Stuttgart 1993, 50.

der Gestalt des Luthertums“ durch.⁴ Immerhin hatte sich Luther selbst im Zeitraum von 1523 bis 1540 mindestens 17mal meist mit Briefen und Gutachten an die Christen in Livland gewandt.⁵

Die schwedische Herrschaft, die im 17. Jahrhundert auf die Regierung durch den Deutschen Orden und durch Russen und Polen folgte, festigte das lutherische Profil dieses Landstrichs. Daran änderte sich auch nichts, als infolge des Nordischen Krieges das Baltikum 1721 an Rußland fiel. Auch in den darauf folgenden Jahren konnte sich das dortige evangelisch-lutherische Kirchenwesen zunächst ungehindert entwickeln.⁶ Es wurde sogar in die besonderen Aufgaben eingeschlossen, die auf die baltischen Gebiete als nunmehr neue Ostseeprovinzen im Russischen Reich zukamen: Sie sollten nämlich das „überlegene“ europäische Wissen und die „überlegene“ europäische Kultur, wiederum repräsentiert durch die protestantisch-lutherische Tradition, in das noch unterentwickelte weite Zarenreich vermitteln.

Verständlicherweise mußte in diesem Vermittlungsprozeß die 1802 wiedergegründete Universität Tartu (Dorpat) eine besondere Rolle spielen. Denn in ihr wurde der gesamte evangelische Theologennachwuchs für das Russische Reich ausgebildet – von der Ostsee bis zum Stillen Ozean.⁷ Der Zar sah dabei „über jedes national-russische Bedenken hinweg und schenkte zugleich der Loyalität der Deutschen in den Ostseeprovinzen ein vollkommenes Vertrauen“.⁸ Und der in Tartu geborene und geprägte Adolf von Harnack meint sogar, daß das Luthertum durch die Universität in den baltischen Landen gefestigt worden sei und sich mit dem Geist der Esten und Letten vollkommen verschmolzen habe.⁹

An dieser Universität Tartu wurde eine theologische Tradition und Frömmigkeit gepflegt, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine gewisse Ähnlichkeit zu der im deutschen Sprachraum gleichzeitig vieldiskutierten Erlanger Theologie aufwies.¹⁰ Der Grund für eine solche Parallelität liegt nicht zuletzt darin, daß es zwischen den explizit lutherischen theologischen Fakultäten in Tartu und in Erlangen vielfältigen Austausch und verschiedenartige Anregungen gab, die im einzelnen kaum ausreichend nachgezeichnet sind. Immerhin wirkte beispielsweise Theodosius Harnack (1817–1889) von 1844 bis 1852 und von 1865 bis 1875 in Tartu und dazwischen von 1853 bis 1866 in Erlangen.¹¹ Ebenso lehrte auch der Hofmann-Schüler Wilhelm Volck (1835–1904) von

⁴ Erwin Iserloh, Europa im Zeichen des Pluralismus der Konfessionen, in: HKG(I) 4, Freiburg 1967, 313–446, 326.

⁵ Vgl. die genaue Analyse bei Viktor Grüner, Luthers Livland gewidmete Schriften, in: LJ 23 (1941), 94–122.

⁶ Vgl. Wilhelm Kahle, Lutherische Begegnungen im Ostseeraum, Gütersloh 1982, 48f.

⁷ Vgl. a. a. O., 172 f.

⁸ Adolf von Harnack, Die deutsche Universität Dorpat, ihre Leistungen und ihr Untergang, in: Ders., Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916, 362–373, 366.

⁹ Vgl. a. a. O., 365.

¹⁰ Vgl. Andreas Pawlas, Zu den Einflüssen Erlanger Theologie auf das Baltische Luthertum: A. v. Oettingens Nähe und Distanz zur Theologie J. C. K. von Hofmanns, in: ZBKG 59 (1990), 199–214.

¹¹ Vgl. Bernd Schröder, Art. Harnack, Theodosius, in RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 1457.

1861 bis 1898 in Tartu.¹² Umgekehrt lehrte Oettingens Schüler Reinhold Seeberg (1859–1935), nachdem er von 1885 bis 1889 eine Professur in Tartu innehatte, von 1889 bis 1898 in Erlangen.¹³

2. Oettingen als baltischer Lutheraner

In der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigten nun die von Moskau aus im Rahmen eines erwachenden Nationalismus vorangetriebenen Russifizierungsbestrebungen große Auswirkungen. Sie waren mit einem Drängen zur russisch-orthodoxen Kirche verbunden, worunter die überwiegend lutherische Bevölkerung und die Universität erheblich zu leiden hatten.¹⁴ Zuverlässigen biographischen Berichten zufolge zählte Oettingen in dieser Widerstands- und Kampfsituation seiner Kirche zu den ersten Männern des Landes. Gleichzeitig war er aber auch als „Kaiserlich-russischer Wirklicher Staatsrat“ hoch geehrt. Wie Seeberg berichtet, sah man in ihm eine „wandelnde Apologie des (lutherischen) Christentums“¹⁵, und sein Wesen sei „von dem Geist Christi durchdrungen und geheiligt“.¹⁶ Seine Residenz am Tartuer Wallgraben nannte man voller Hochachtung den „Vatikan“.¹⁷

Wenn man nach den theologischen Vätern einer solchen Gestalt wie Oettingen fragt, so ist man zunächst wieder an die Universität Tartu verwiesen, wo er 1845/46 zunächst Philologie und anschließend bis zum Jahre 1849 Theologie studierte. An der für heutige Verhältnisse recht kleinen Tartuer theologischen Fakultät lehrten damals Theodosius Harnack als praktischer Theologe, Johann Karl Friedrich Keil (1807–1888) als Exeget, Friedrich Busch (1799–1877) als Kirchenhistoriker und Friedrich Adolf Philippi (1809–1882) als Systematiker. Stärksten Einfluß auf die Fakultät, und so auch auf Oettingen, hatte damals Philippi, und Seeberg sieht etwas abschätzig einen Teil der Arbeit Oettingens dadurch charakterisiert, daß er „den Versuch Philippis [erneuerte], das orthodoxe Lehrsystem als ganzes und abzugslos der neuen Zeit nahezubringen, in fortgehender innerer und äußerer Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten dogmatischen Arbeit“.¹⁸

¹² Vgl. *Peter Hauptmann*, Art. Dorpat, in: TRE 9, Berlin/New York 1982, 158–162, 161.

¹³ Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. Seeberg, Reinhold, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 1089.

¹⁴ Vgl. *Reinhard Wittram*, Art. Dorpat, Universität, in: RGG³ 2, Tübingen 1957, 251–255; *Trude Maurer*, Art. Tartu, II. Universität, in: RGG⁴ 8, Tübingen 2005, 44 f.

¹⁵ *Seeberg* (s. Anm. 2), 57.

¹⁶ A. a. O., 44 f.; vgl. ebenso den Hinweis auf seine Frömmigkeit bei *Erich von Schrenck*, Alexander von Oettingen, in: *Aus baltischer Geistesarbeit*, Riga 1908, 34–40, 38.

¹⁷ Vgl. *Hauptmann* (s. Anm. 12), 161.

¹⁸ *Reinhold Seeberg*, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart, Leipzig 1903, 287. Sehr viel respektloser und mit erheblich weniger Verständnis bezichtigt *Heiko Krümmel*, Empirie und Normativität. Die Ethik Alexander von Oettingens (Moralstatistik, 3. Aufl. 1882), Diss. Hamburg 1973, 32 f., Oettingen einfach der Reproduktion alter Gedanken, „ohne wirklich auf seine eigene Zeit einzugehen“, und wirft ihm letzten Endes eine „überholte Theologie“ vor, was immer das auch heißen mag.

Wenn diese Einschätzung auch anfangs berechtigt sein mochte, so grenzte sich jedoch Oettingen später immer deutlicher gegen Philippi ab. Und spätestens in seiner Dogmatik lehnte er insbesondere das Philippische Verfahren ab, kirchliche Lehrbestimmungen oder altdogmatische Formeln unverändert in die systematische Entwicklung selbst hineinzunehmen.¹⁹ Oettingen ging es demgegenüber darum, den organischen Zusammenhang der einzelnen Glaubenssätze in Verbindung mit der subjektiven Heilserfahrung des Christen darzulegen.²⁰

Die Annäherung an Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877) und die „Erlanger Theologie“²¹ erfolgte offensichtlich bereits, nachdem Oettingen sein Kandidatenexamen im Jahre 1850 bestanden hatte. Denn zusammen mit dem Philippi-Schüler und späteren Kirchenhistoriker Moritz von Engelhardt (1828–1881) setzte er seine Studien nicht nur in Berlin und Bonn fort, wo er auch bei Albrecht Ritschl hörte, sondern auch in Erlangen. In Tartu habilitierte er sich dann im Jahre 1854 und wurde 1856 erst außerordentlicher und einige Monate darauf ordentlicher Professor für Systematische Theologie.²²

Seeberg meint dann feststellen zu können, daß Oettingens Theologie „fertig (war), während er in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre seines Lebens stand“.²³ Auf jeden Fall konzentrierte sich Oettingen dann fast dreißig Jahre seines Lebens auf ethische und ästhetische Fragen. Dabei gab der 1865 nach Tartu berufene Nationalökonom und Statistiker Adolph Wagner (1835–

¹⁹ Vgl. *Alexander von Oettingen*, *Lutherische Dogmatik*, Bd. 1, München 1897, 458. Weitere Differenzen zu Philippi sind bei ihm vor allem zu entdecken bezüglich der Lehre vom Urstand des Menschen (*Ders.*, *Lutherische Dogmatik*, Bd. 2/1, München 1900, 397), der Angelologie (a. a. O., 17), der Lehre von der Heilsanbahnung (a. a. O., 630), des Chiliasmus (*Ders.*, *Lutherische Dogmatik*, Bd. 2/2, München 1902, 701), der Doxologie (a. a. O., 732) und in einer relativen Würdigung realistischer Auffassungen der Sakramente (a. a. O., 401).

²⁰ Vgl. *Ders.*, *Lutherische Dogmatik* 1 (s. die vorige Anm.), 452 f.

²¹ Genauer s. *Pawlas* (s. Anm. 10), 199 ff.

²² Vgl. *Schrenck* (s. Anm. 16), 34; vgl. *Seeberg*, *Alexander von Oettingen* (s. Anm. 2), 34; vgl. auch *Johannes Frey*, *Die Theologische Fakultät der Kaiserlichen Universität Dorpat-Jurjew 1802–1903*, Reval 1905, 188 f.

²³ Vgl. *Seeberg*, a. a. O., 51. *Günter Linnenbrink*, *Die „Sozialethische Weltansicht“ Alexander von Oettingens. Ein Beitrag zur Geschichte evangelischer Sozialethik*, in: *Heinz-Dietrich Wendland* (Hrsg.), *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, Göttingen 1969, 180–197, 183, verschiebt hier sicherlich die Gewichte, wenn er allein darin den Grund für die spätere relativ geringe Resonanz der Dogmatik Oettingens sieht, daß der „fertige Theologe“ sich nicht mit den theologischen Strömungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts auseinandergesetzt habe. Nur beispielhaft ist dagegen auf Oettingens die ganze Dogmatik durchziehende Debatte mit Albrecht Ritschl und zum Teil auch mit Adolf von Harnack hinzuweisen. Wenn, wie *Schrenck* (s. Anm. 16, 36) sicherlich mit Recht bemerkt, eine vollkommene „Assimilation“ der neuesten „modernen“ theologischen Gedanken bei Oettingen fehlen mag, so hängt das damit zusammen, daß er sich bewußt einer Selbstpreisgabe lutherischer Theologie an Historismus und Liberalismus entzog. In diesem Sinne ist jenes Gespräch mit seinem Schüler Reinhold Seeberg zu verstehen, in dem er ihn an Mephistopheles' bekanntes Wort anknüpfend vor dem „verborgenen Gift“ in der Theologie warnte; vgl. *Seeberg*, *Alexander von Oettingen* (s. Anm. 2), 50.

1917)²⁴ Oettingen den Anstoß, sich mit Moralstatistik zu beschäftigen. Denn Wagner war in seinem kurz zuvor erschienenen Werk „Die Gesetzmäßigkeit der scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik“ zur Annahme eines absoluten Determinismus geführt worden.²⁵ Für Oettingen war diese Position theologisch nicht akzeptabel. Und so zog ihn die Auseinandersetzung mit der empirischen Begründung dieser These immer tiefer in moralstatistische Studien. Nach relativ kurzer Zeit konnte er dann 1868 seine eigene „Moralstatistik“²⁶ vorlegen und sie in revidierter Form 1874 und 1882 zur Neuauflage bringen.

3. Die Moralstatistik als Basis von Oettingens theologischem Denken

Die Publikation seiner „Moralstatistik“ brachte Oettingen einen „europäischen Ruf“²⁷ und wurde z. B. von Emil Brunner als „beste ethische Leistung des 19. Jahrhunderts“²⁸ bezeichnet. Dabei kann nicht behauptet werden, daß Oettingen als erster Theologe sein Augenmerk auf die Statistik gelegt hätte. Nicht zuletzt Schleiermacher hielt es für notwendig, mit Hilfe der „kirchlichen Statistik“ Aufschluß über den „gegenwärtigen Zustand der Kirche zu gewinnen“ und las darum oft genug über dieses Thema.²⁹ Er war allerdings in seiner Betrachtungsweise nur zu deutlich der älteren so genannten „Universitäts-Statistik“ Achenwallscher Prägung³⁰ verhaftet, die sich nahezu unmathematisch in einer mehr oder minder blumigen Beschreibung aller „Staatsmerkwürdigkeiten“ erschöpfte.

²⁴ Zu dieser einflußreichen Gestalt, die sicherlich nicht ohne die Beziehung zu Oettingen zu kirchlichem Engagement als „Christlich Sozialer“ fand, vgl. *Rudolf Stucken*, Art. Wagner, Adolph, in: HDSW 11, Stuttgart u. a. 1961, 470–472.

²⁵ *Adolph Wagner*, Die Gesetzmäßigkeit der scheinbar willkürlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik, 2 Teile, Hamburg 1864.

²⁶ *Alexander von Oettingen*, Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage. 1. Teil: Die Moralstatistik, Erlangen 1868, ²1872, ³1882.

²⁷ So *Luthardt* in seinem Nachruf auf Oettingen (s. Anm. 1), 845. Vgl. aus der Fülle positiver Würdigungen seines Ansatzes z. B. *Arthur Titius*, Art. Moralstatistik, in: RGG² 4, Tübingen 1930, 207; *ders.*, Art. Ethik, in: RGG¹ 2, Tübingen 1910, 653–672, 667; *Wilhelm Gaß*, Geschichte der christlichen Ethik, Bd. 2/2, Berlin 1887, 305–307.

²⁸ *Emil Brunner*, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich ¹1939, 92.

²⁹ *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Berlin 1811, 65; vgl. ferner den Hinweis auf Schleiermachers Vorlesungen von 1830/31 bei *Christian Grethlein*, Art. Statistik, kirchliche, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 1690 f.

³⁰ Vgl. *Gottfried Achenwall*, Abriß der neuesten Staatswissenschaften der vornehmsten europäischen Reiche und Republicken. Göttingen 1749. Zur Anlehnung Schleiermachers an den älteren Statistikbegriff vgl. auch *Karl-Fritz Daiber*, Art. Empirische Sozialforschung, in: EKL³ 1, Göttingen 1986, 1021–1025, 1023. Der veraltete Statistikbegriff wird in der Theologie der Zeitgenossen Oettingens immer noch verwendet; vgl. z. B. *Richard Rothe*, Theologische Ethik, Bd. 4, Wittenberg 1870, XIV.

Was dagegen Oettingen durch die Anregung Wagners aufgriff, war die neue mathematische Statistik. Angesichts der vielen Vorwürfe sozialer Unfruchtbarkeit gegenüber der konfessionellen lutherischen Theologie etwa durch Max Weber oder Ernst Troeltsch³¹ mag es überraschen, daß ausgerechnet ein bewußt lutherischer Theologe ein Gespräch mit der Statistik beginnt, in dem dann auch die Sozialität des Menschen nachdrücklich thematisiert wird. Oettingen bediente sich jedoch in seinem auch in der statistischen Wissenschaft beachteten ethischen Werk³² nicht nur des statistischen Instrumentariums, sondern unterzog dieses auch noch der ethischen Reflexion.

Im Gegensatz zu der damaligen „modernen“ liberalen Theologie Ritschl'scher oder Harnack'scher Prägung ging es Oettingen dabei aber nicht um eine „Symbiose“ neuzeitlichen, insbesondere statistischen Denkens mit der Theologie, sondern um die Beibehaltung der konfessionellen Charakteristik. Angesichts der für lutherische Theologie maßgeblichen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium rechnete er notwendigerweise die Statistik zur Kategorie des Gesetzes. In dieser Logik mußte er auch darauf abzielen, dem modernen Menschen mit Hilfe seines eigenen Denkens – nämlich der Statistik – Wege zu eröffnen, sich mit dem göttlichen Gesetz zu befassen. Besonders Elert stellt in diesem Zusammenhang das Verdienst Oettingens heraus, dem modernen Menschen erstmals mit Hilfe der Statistik den Umfang sittlicher Entgleisungen und ihre Folgen – bzw. wie Trillhaas sagt, die „Realitäten des sozialen Lebens“³³ – vor Augen geführt zu haben.³⁴ Der gegen Oettingen erhobene Vorwurf, er habe der Öffentlichkeit gar keine „Moralstatistik“, sondern eine „Unmoralstatistik“ präsentiert, ist daher im Grunde berechtigt.³⁵ Denn es war ja tatsächlich seine erklärte Absicht zu bewirken, daß das göttliche Gesetz ernstgenommen und in seiner richtenden bzw. für den Menschen selbstrichtenden Funktion begriffen wurde.

Namentlich diese theologische Funktion war es, die ihn dann dazu führte, die Statistik zur Konstruktion seines sozialethischen Systems heranzuziehen. Darüber hinaus brachte ihn die auf Massenprozesse angelegte Denkart der Statistik dazu, alle kollektiven und sozialen Bezüge von Wirklichkeit in besonde-

³¹ S. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Reprint Aalen 1965, 597 ff.; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 17–83, 28. Vgl. dazu Georg Wünsch, *Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung*, Tübingen 1921; Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie aus theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 12.

³² Vgl. Ferdinand Tönnies, Art. Moralstatistik, in: HDStW⁴ 6, Jena 1925, 639; Friedrich Zahn, Art. Statistik (Allgemein), in: HDStW⁴ 7, Jena 1926, 871.

³³ Wolfgang Trillhaas, *Ethik*, Berlin ³1970, 346

³⁴ Vgl. Werner Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, Tübingen 1949, 205.

³⁵ Oettingen referiert selbst diese Einwände seiner Gegner in seiner *Christlichen Sittenlehre: Alexander von Oettingen, Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Social-ethik auf empirischer Grundlage. 2. Teil: Die christliche Sittenlehre. Deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit*, Erlangen 1873, 19.

rer Eindringlichkeit wahrzunehmen. Er war darum innerhalb von Theologie und Kirche der erste, der das neuzeitliche Phänomen der „Gesellschaft“ thematisierte. Dadurch wurde er nicht nur zum Schöpfer des Begriffes „Sozialethik“, sondern begründete durch seinen Ansatz auch die eigene theologische Disziplin der Sozialethik.³⁶ Darüber hinaus regte er durch seine moralstatistische Arbeit maßgeblich die Empirische Sozialforschung und die Religionssoziologie an.³⁷

4. Oettingens Christliche Sittenlehre: Ihre inhaltlichen Anregungen und ihr formales Scheitern

Während jede der drei Auflagen seiner Moralstatistik ein breites Echo in der theologischen und außertheologischen Welt nach sich zog, reagierte die Öffentlichkeit auf seine „Christliche Sittenlehre“ von 1873 mit Zurückhaltung.³⁸ Zwar fand sich in ihr eine Fülle von Anregungen für viele Facetten der Ethik, inhaltlich paßte sie jedoch offensichtlich nicht in die theologische – und politische – Landschaft der Gründerzeit des Wilhelminischen Reiches. Denn Oettingen warnte etwa im Hinblick auf das Aufflammen nationaler Begeisterung nach der deutschen Einigung von 1871 vor den „bedenklichen ethischen Konsequenzen des Nationalitätsprinzips“ ebenso wie vor dem „Kosmopolitismus“³⁹, der damals von manchen Vertretern des Liberalismus propagiert wurde.

Oettingen wußte – nicht zuletzt durch die in seiner Moralstatistik gesammelten Informationen über regional auftretende Unmoral – offenbar mehr als z. B. von Hofmann und vor allem als viele Vertreter des aufkommenden Kulturprotestantismus über das Böse und damit auch über Gewissenskonflikte, denen ein Christ etwa infolge einer „heidnischen Apotheose des Volksthums“ oder in-

³⁶ Vgl. z. B. *Martin Honecker*, Art. Sozialethik, in: *ESTL*², Stuttgart/ Berlin 1975, 2351; *ders.*, Art. Sozialethik, in: *ESTL*³ 2, Stuttgart 1987, 3192; *Wolfgang Huber*, Art. Evangelische Sozialethik, in: *RGG*⁴ 2, Tübingen 1999, 1723–1727, 1723; *Christian Walther*, Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik, Zürich/Stuttgart 1967, 29; *Christian Gremmels*, Sozialethik, in: *DtPfrBl* 82 (1982), 12–16, 16.

³⁷ Vgl. z. B. *Karl-Fritz Daiber*, Art. Religionssoziologie, in: *ESTL*³ 2, Stuttgart 1987, 2974–2981, 2976 f.; *Friedrich Fürstenberg/Ingo Mörth*, Religionssoziologie, in: *Handbuch der empirischen Sozialforschung* 14: Religion, Bildung, Medizin. Stuttgart ²1979, 2; *Gottfried Kretzschmar*, Die Kirche in ihrer sozialen Gestalt, in: *HPTH(B)* 1, Berlin 1975, 57–131, 69; *Joachim Matthes*, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1969, 42; *Heinz Maus*, Zur Vorgeschichte der empirischen Sozialforschung, in: *Handbuch der empirischen Sozialforschung* 1, Stuttgart ³1973, 31; *Dietrich Rössler*, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, 93; *Demosthenes Savramis*, Religionssoziologie. Eine Einführung. Bonn ²1977, 26.

³⁸ Reinhold Seeberg, gefangen in seiner durch den „modernen“ und aufregenden Standpunkt des Historismus bestimmten Perspektive, meint sogar: „der ‚Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage‘ ist nicht geglückt. Man kann das an der ‚Christlichen Sittenlehre‘ 1873 studieren“ (*Seeberg*, Alexander von Oettingen [s. Anm. 2], 53).

³⁹ *Oettingen*, Sittenlehre (s. o. Anm. 35), 681 f.

folge „sündlicher Volksneigungen“⁴⁰ und Volksunsitten ausgesetzt sein kann, und denen man sich als Christ dann möglicherweise allein durch ein Verlassen der angestammten Heimat entziehen kann. So demonstriert der Theologe aus dem Baltikum, daß die Barth'sche Identifikation des Luthertums mit bedingungslos „staatsfrommer“ Theologie und Kirche⁴¹ keineswegs zwangsläufig ist.

So wichtig solche damals unpopulären, heute aber beachtenswerten inhaltlichen Einsichten auch waren, sie halfen jedoch nicht über einen entscheidenden formalen Mangel hinweg: In strenger Weise hat Oettingens Versuch, auf der Basis moralstatistischer Erkenntnisse eine Ethik aufzubauen, keinen Erfolg gehabt. Vom wissenschaftstheoretischen Grundsatz her konnte es nicht gelingen, mit Hilfe der Statistik eine Sozialethik „erfahrungsgemäß“ zu begründen. Denn offenbar ist es von der Natur der Sache her nicht möglich, geistliche Weltdeutung und christliche Lebensführung mit Hilfe „weltlicher“, also etwa durch die Statistik gefundener Daten im strengen Sinne beweisen zu können. Allerdings wird in der Gegenwart immer deutlicher begriffen, daß dieser grundsätzliche Einwand eigentlich gegenüber allen „weltlichen“ Wahrnehmungen und Fakten erhoben werden muß. Daraus folgt aber – wenn Ethik nicht in reine überweltliche Spekulation abheben will – vernünftigerweise dennoch die Notwendigkeit, statistische Resultate zwar nicht im Sinne strenger mathematischer Beweise, so wie Oettingen es sich zunächst dachte, aber dennoch „illustrativ“ zu berücksichtigen.

Insofern vermag dieser formale Mangel nicht Oettingens Verdienst zu mindern, als erster und einziger Theologe der Neuzeit das Gespräch mit der Statistik aufgenommen und damit auch die Grundlagen für eine Fortsetzung dieses Gespräches gelegt zu haben.⁴²

5. Ist das lutherische Erbe „unmodern“?

Nach fünfunddreißigjähriger Lehrtätigkeit in Tartu, in der er auch jeden Ruf auf andere Lehrstühle abgelehnt hatte,⁴³ legte Oettingen sein Lehramt 1891 nieder. Damit begann jedoch erst seine dritte Schaffensperiode. Das hing damit zusammen, daß sein mittlerweile in Erlangen lehrender Schüler Reinhold Seeberg von Verlegerseite zur Abfassung einer Dogmatik gedrängt wurde, sich aufgrund seiner Jugend dazu jedoch noch nicht reif fühlte. Er verwies auf seinen alten Lehrer und konnte diesen tatsächlich anregen, seine fast ein Menschenalter lang erprobte und bewährte Theologie im Zusammenhang darzulegen.⁴⁴

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. *Karl Barth*, Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zürich 1945, 113.

⁴² Erste Anstöße dazu bei *Andreas Pawlas*, Statistik und Ethik. Zur Problematik der Integration statistischer Aussagen in der Ethik, dargestellt an der Sozial- und Wirtschaftsethik Alexander von Oettingens, Frankfurt am Main u. a. 1991.

⁴³ Vgl. *Werner Gruehn*, Art. Dorpat, II. Universität, in: RGG² 1, Tübingen 1927, 1992; vgl. auch den Hinweis auf den 1856 erfolgten Ruf nach Erlangen bei *Frey* (s. Anm. 22), 189.

⁴⁴ Vgl. die persönliche Schilderung bei *Seeberg*, Alexander von Oettingen (s. Anm. 2), 54.

Nach zehn Jahren war der letzte der drei Bände seiner „Lutherischen Dogmatik“ (1897–1902) abgeschlossen. Aus dem Blickwinkel damaliger „moderner“, dem Historismus zugeneigter Theologie mußte sie jedoch als hoffnungslos unmodern erscheinen. Angesichts des Selbstbewußtseins und des ungebrochenen Fortschrittsglaubens dieser Epoche war eine derartige traditionell lutherische Dogmatik nicht akzeptabel. Im Hinblick auf diese Fragestellung schreibt Karl Girgensohn (1875–1925) in Auseinandersetzung mit Oettingen: „Die Forderung einer zeitgemäßen Umgestaltung der positiven Theologie, einer ‚modernen positiven Theologie‘ ist den vielen Jungen unter uns, die das alte Evangelium lieb haben, ein so dringendes Bedürfnis, daß wir leider den Rat der Alten, die Finger von diesem gefährlichen Unternehmen zu lassen, nicht befolgen können. Für uns kann es nur eine ‚moderne‘, d. h. zeitgemäße positive Theologie geben oder gar keine.“⁴⁵

Das aber konnte nur bedeuten, daß eine Dogmatik, die in lutherischer Tradition⁴⁶ die Rechtfertigung des Sünders als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* und daher die Sündhaftigkeit und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen derart in den Mittelpunkt stellte,⁴⁷ bestenfalls als Störung empfunden wurde. Da war es dann ein leichter Ausweg, Oettingens Werk mit Hilfe historischer Mittel zu relativieren, indem man analysierte, daß in ihm angeblich auf das altorthodoxe System „einige Hofmann Franksche Gedanken gesetzt und über diesen ... eine dritte Schicht Ritschlscher Anregungen wahrzunehmen“ sei. Da man immer nur erfahre, wie gut und korrekt der alte lutherische Bau sei, mache sich beim Leser eine Müdigkeit breit, die dann auch erkläre, warum „die große mühevollen Arbeit, die die Frucht eines Theologenlebens darstellen sollte, so wenig beachtet worden ist.“⁴⁸

Eine Betrachtung im geschichtlichen Abstand zeigt jedoch, daß von den im Banne der „Moderne“ stehenden Zeitgenossen das Entscheidende einfach nicht verstanden worden ist, nämlich genau die Besinnung auf die Rechtfertigungslehre als Herzstück evangelischer Theologie. Wenn schon solche Theologen wie Ernst Troeltsch, der damals sicherlich viel populärer war als Oettingen, in der Nachfolge Diltheys keinen Zugang zu dieser zentralen Lehre und ihrem

⁴⁵ Karl Girgensohn in: *Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland*, Dorpat 1904, 465.

⁴⁶ Was die Gestalt des Reformators selbst angeht, so hebt Brunner (s. Anm. 28), 62, Anm. 16, Oettingen hinsichtlich des zentralen Verständnisses Luthers von seiner Rechtfertigungslehre her neben Theodosius Harnack gegenüber den übrigen Lutheranern des 19. Jahrhunderts hervor.

⁴⁷ Wenn Carl Heinz Ratschow, *Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen*, Stuttgart 1985, 2, behauptet, daß Martin Kähler 1883 der letzte Systematiker in Deutschland gewesen sei, der versuchte, „die Rechtfertigung als alles bestimmenden Grundartikel des theologischen Denkens“ aufzunehmen, läßt er Oettingen unberücksichtigt.

⁴⁸ Seeberg, Alexander von Oettingen (s. Anm. 2), 55 f.; vgl. auch eine ähnliche Analyse bei Gruehn, Oettingen (s. Anm. 1), 654.

Erfahrungshintergrund fand,⁴⁹ wie sollten dann kleinere Lichter mehr Verständnis aufbringen können?

In seiner baltischen Heimat dennoch hochgeehrt, starb Oettingen am 8. (nach dem gregorianischen Kalender am 20.) August 1905 nach wenigen Tagen ernster Krankheit. Es muß überraschen, daß Oettingens Schüler Reinhold Seeberg trotz seiner eigenen theologischen und ethischen Bindung an Historismus und Kulturprotestantismus im Rückblick auf das Leben seines Lehrers empfiehlt, „sich ein Vorbild zu nehmen an der inneren Sicherheit im Bekenntnis der alten Wahrheit, an der hochgemuten Stimmung eines frommen Theologen und an der Verbindung der *theologia crucis* mit dem weltoffenen Sinn“. Sein Werk sei nicht nur „eine treue Zusammenstellung des Erbes unserer Väter“, sondern sie sporne auch an „zum Kampf um die Zukunft“.⁵⁰

6. *Einige sozialetische Anfragen und Beobachtungen im Hinblick auf das heutige Estland*

In diesem Sinne mag es nicht nur erlaubt sondern sogar geboten sein, in Besinnung auf Oettingens Methode und Ansatz aus quantitativer Perspektive einige ausgewählte Fragen in bezug auf den Landstrich zu stellen, in dem er einst zu Hause war, das heutige Estland. Dabei dürfte es von nicht geringer Bedeutung sein zu analysieren, wie groß die seelischen Zerstörungen durch die langjährige Bedrückung durch das kommunistische System waren. Denn wie sollte ein Volk dauerhaft existieren können – allein oder in Gemeinschaft –, wenn durch verbliebene seelische Zerstörungen die hinter allem materiellen Aufbau stehenden Kräfte, also die eigentliche Motivation und Lebenskraft, zu großen Schaden genommen hätten?

Natürlich läßt sich angesichts der Komplexität dieser Frage bestimmt nicht eindeutig beantworten oder gar mathematisch beweisen, wie sich die langjährige Bedrückung in den Seelen der Esten eingegraben hat. Wenn man daraus nicht die Konsequenz ziehen will, überhaupt keine Antwort zu versuchen, bleibt eben nur ein an quantitativen Perspektiven und Methoden orientierter Versuch, durch einige Daten einen „illustrativen“ Überblick zu gewinnen, wie er sicherlich von Alexander von Oettingen in seiner Zeit auch gewagt worden wäre.

Wenn (seelische) Verbindlichkeit am deutlichsten im Verhältnis zu Normen und Werten zum Ausdruck kommt, muß sich das wiederum am nachdrücklichsten im Umgang mit Leben und Tod spiegeln. Und hier ist zunächst einmal festzuhalten, daß sich beispielhaft gerade im Umgang mit dem ungeborenen Leben die schlimmsten Erfolge kommunistischer Erziehung aufzeigen lassen. Der aus der

⁴⁹ Vgl. hierzu die Analyse von *Hermann Fischer*, Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit, in: *Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf* (Hg.), *Troeltsch-Studien 3: Protestantismus und Neuzeit*, Gütersloh 1984, 54–77, 72 ff.

⁵⁰ *Seeberg*, Alexander von Oettingen (s. Anm. 2), 57.

christlichen Tradition gebotene Schutz des Lebens, auch des ungeborenen, ist hier am deutlichsten mißachtet worden – offenbar zu Gunsten einer Lust und Lebensfreude verheißenden Staatsideologie. In Tabelle 1 ist abzulesen, in welchem hohen Maße Föten in Estland abgetrieben wurden, so daß 1970 auf jedes geborene Kinde nahezu zwei Abtreibungen kamen. Diese hohe Abtreibungsquote als Ausdruck einer Einstellung zum Leben übersteigt die Abtreibungsquoten anderer europäischer Länder erheblich und ist 2002 mit 13149 Abtreibungen auf 13001 Lebendgeborene noch immer mehr als sechsmal so hoch wie im direkt benachbarten Finnland.⁵¹ Wenngleich die Zahlen in den benachbarten baltischen Staaten nicht ebenso hoch sind, so übersteigen sie auch dort um ein Mehrfaches die westeuropäischen Vergleichszahlen und dokumentieren hier offenbar eine im ehemaligen Sowjetimperium übliche menschenverachtende Lebensweise.⁵² Beklagenswerterweise scheint es auch noch nach dem Untergang des atheistischen Systems nicht gelungen zu sein, den in den Hintergrund gedrängten, religiös begründeten Schutz des Lebens wieder genügend ins Bewußtsein zu heben.

Über das Problem der Abtreibungen hinaus kann besonders die hohe Selbstmordrate in Estland nachdenklich stimmen, die mehrfach so hoch ist wie in Deutschland oder anderen europäischen Staaten (vgl. Tabelle 2). Der Umstand, daß sie in den anderen baltischen Staaten und auch in Rußland im Verlauf der Zeit ebenso hoch ist, verbietet, hier nur eine estnische bzw. finno-ugrische Besonderheit zu sehen,⁵³ sondern läßt auch hier eine Spätfolge menschenverachtender Ideologie vermuten.

Andererseits sind aber auch Stimmen zu hören, die die im Vergleich zur späten Sowjetzeit jetzt teilweise noch höhere Anzahl der Suizide als ein Zeichen für die ordnende und stabilisierende Kraft des vergangenen Systems werten, weshalb sie sich sowjetische Verhältnisse wieder zurückwünschen. Unbestritten ist dabei, daß die jetzige Zeit des Umbruchs mit vielerlei Problemen behaftet ist, die manchem den Lebensmut nehmen. Aber genauso könnte es auch sein, daß viele bereits seelisch verstümmelt in diese Umbruchszeit hineingekommen sind und nun keine Gestaltungskraft mehr haben. Auf jeden Fall aber lag 1913 vor der Sowjetzeit – und das spricht gegen das Argument von einer ordnenden und stabilisierenden Kraft des vergangenen Systems – die Suizidrate auf „normalem“ europäischen Niveau, nämlich bei 11,3 je 100000 Bewohner und 1919 bei 4,4⁵⁴ (vgl. Tabelle 2).

⁵¹ Vgl. Yearbook of Nordic Statistics 34: 1996, hg. by the Nordic Statistical Secretariat, Århus 1996, 326.

⁵² Vgl. Eesti NSV Riiklik Statistikaakomitee (Hg.), Eesti NSV Rahvamajandus 1988. Aastal. Statistika Aastaraamat, Tallinn 1989, 349, wo gezeigt wird, daß in den achtziger Jahren Estland (1987 mit einer Zahl von 90,4 Abtreibungen pro 1000 Frauen im Alter von 15 bis 49 Jahren) noch immer eine niedrigere Rate aufweist als die russische Konföderation (1987 mit 113,6 pro 1000).

⁵³ In Ungarn (38,5 pro 100000 nach Japan Statistical Yearbook 1996, hg. vom Statistics Bureau – Management and Coordination Agency, Tokio 1995, 806) und Finnland (27,4 pro 100000; vgl. Tabelle 2) liegen die Selbstmordraten auch sehr hoch.

⁵⁴ Vgl. *Lembit Mehilane*, Mental Health Care Reforms in Estonia, in: *Ders.* (Hg.), *Mental Health Care Reforms in the Baltic States*, Tartu 1996, 29.

Tabelle 1: Anzahl der Abtreibungen und der Lebendgeborenen (alle Nationalitäten)

<i>Jahr</i>	1970	1975	1980	1985	1990	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
<i>Abtreibungen</i> ⁵⁵	40663	38927	35497	35652	29410	22450	20518	19464	19157	18424	17027	15331	14049	13149
<i>alle Geburten</i> ⁵⁶	21552	21360	22204	23630	22308	14178	13560	13291	12626	12269	12545	13089	12629	13001
<i>Quotient</i>	1,89	1,82	1,6	1,51	1,32	1,58	1,51	1,46	1,52	1,50	1,36	1,17	1,11	1,01

⁵⁵ S. jeweils Eesti Statistika Aastaraamat, hg. vom Statistikaamet, Tallinn: für 1970 bis 1985: 1994, 74; für 1990 bis 1996: 1997, 67; für 1997 bis 1999: 2000, 45 und 36; für 2000: 2001, 44; für 2001: 2002, 44; für 2002: 2003, 42.

⁵⁶ S. a. a. O.; für 1970 bis 1985: 1991, 13f.; für 1990 bis 1996: 1997, 57; für 1997 bis 1999: 2001, 35; für 2001: 2002, 36; für 2002: 2003, 34.

Tabelle 2: Selbstmorde⁵⁷

Jahr	1913	1919	1922	1923	1970	1975	1980	1985	1990	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	
Selbstmorde ⁵⁸			184	186				470	425	749	732	690	628						
Selbstmorde pro 100000 Einwohner	11,3	4,4	16,7	16,7				32,0	27,0	50,0	49,3	46,3	43,1						
(offizielle Quotien- tenangabe) ⁵⁹					31,5	37,2	33,7	30,7	27,1		40,1	37,5		32,0	32,5	26,2	28,1	26,0	
Zum Vergleich: Lettland ⁶⁰					28,3	33,9	32,8	29,4	26,0		40,7	36,9			30,0	30,7	28,6	27,3	
Zum Vergleich: Litauen ⁶¹					25,1	30,6	35,1	34,1	26,0		45,6	46,4			42,1	44,3	43,7	44,0	
Zum Vergleich: Finnland ⁶²										27,4									
Zum Vergleich: Rußland ⁶³															38,1	37,8	37,9	36,4	
Zum Vergleich: Deutschland ⁶⁴										15,6				12,5	11,9		11,7		

⁵⁷ Die Tabelle ist lückenhaft, da diese Zahlen nicht regelmäßig veröffentlicht werden.

⁵⁸ Für die Selbstmorddaten von 1922 und 1923 vgl. Eesti Statistika 1928, hg. vom Riigi Statistika Keskbüroo, Tallinn 1928, 488. Für die Selbstmorddaten von 1913 und 1919 sowie von 1985 bis 1995 s. Mehilane (s. Anm. 53), 29. Für die Selbstmorddaten von 1991 bis 1997 s. Surmapõhjused. Causes of Death 1992–1997, hg. vom Statistikaamet, Tallinn 1999, 41 ff.

⁵⁹ S. Eesti, Läti ja Leedu Demograafiakogumik. Demographic Data Collection of Estonia, Latvia and Lithuania 1996, hg. vom Statistikaamet, Tallinn 1998, 52 ff.; Angaben für 1999 bis 2002 vgl. Eesti Statistika Aastaraamat 2003, 410.

⁶⁰ S. a. a. O., 52 ff.; für 1999 bis 2002 s. Eesti Statistika Aastaraamat 2003 (s. Anm. 55), 410.

⁶¹ S. vorige Anm.

⁶² S. Yearbook 1996 (s. Anm. 50), 326 (dabei gelten die Daten für 1993).

⁶³ S. für 1999 bis 2001 Eesti Statistika Aastaraamat 2003 (s. Anm. 55), 410; s. a. a. O. 2004, 410.

⁶⁴ S. für 1998 bis 2002 ebd.; für 1994 Yearbook 1996 (s. Anm. 50).

Mehilane weist darauf hin, daß während der „Singenden Revolution“, als unter dem Druck der Öffentlichkeit die Führung in Partei und Regierung ausgetauscht wurde, die Suizidrate in Estland von 33,7 pro 100000 in den frühen achtziger Jahren auf 24,3 für 1988/89 sank.⁶⁵ Möglicherweise lassen sich ja wirklich Schwankungen dieser Art im Sinne der sozialetischen Analyse Oettingens als Indikatoren für die Hoffnung ansehen, von der ein Volk lebt. Dann könnte vielleicht das Sinken der Selbstmordrate seit 1994 genauso wie das dauerhafte Sinken der Abtreibungsquote nicht als Beweis, aber als ermutigendes Signal einer gewissen seelischen Stabilisierung der estnischen Bevölkerung verstanden werden, die aus sozialetischer Sicht nur zu begrüßen wäre.

Pastor Prof. Dr. Andreas Pawlas, Erlenweg 2, 25365 Klein Offenseth-Sparrieshoop; E-Mail: andreas.pawlas@web.de

⁶⁵ Vgl. *Mehilane* (s. Anm. 54), 26.

Luther-Szenen

Von Hermann-Peter Eberlein

Das folgende kleine Stück ist zum Reformationsfest 2004 für ein Wuppertaler Gemeindezentrum in einer Hochhaussiedlung entstanden, in der überwiegend Familien der neuen Mittelschicht ohne spezifische kirchliche Traditionen leben. Hier wird an jedem letzten Sonntag im Monat ein Abendgottesdienst in anderer Gestalt gefeiert, den ein Kreis von Gemeindegliedern mittleren Alters gemeinsam mit mir als Pfarrer vorbereitet. Da der übliche Termin in diesem Jahr genau auf den Reformationstag fiel, war der Kreis der Ansicht, trotz der Schwierigkeiten im Zugang zum Thema „Reformation“ müsse angesichts der zeitgleich in vielen Häusern beginnenden Halloween-Partys zumindest der Versuch unternommen werden, die Bedeutung des Reformationsfestes plausibel zu machen. Dazu sollte ich ein kurzes Lesestück über Luther verfassen, dessen einzelne Szenen durch passende Luther-Lieder unterbrochen werden konnten. Eine Predigt war nicht vorgesehen.

Mein Ziel war, nicht in Äußerlichkeiten etwa von Luthers Leben steckenzubleiben, sondern in der Dialogform unter Eintragung möglichst vieler Originalzitate¹ den Kern von Luthers Theologie verständlich zur Sprache zu bringen. Dazu schien mir neben dem Gerechtigkeitsbegriff das Freiheitsverständnis Luthers geeignet, wie es sich positiv als „christliche Freiheit“ (*libertas christiana*), negativ in der Ablehnung des „freien Willens“ (*liberum arbitrium*) darbietet. Dann sollte der Stoff durch humorige Einlagen, die die Derbheit Luthers widerspiegeln, aufgelockert werden. Schließlich mußte die erste Szene an die einzigen Kenntnisse anknüpfen, die wir bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Gottesdienstes voraussetzen durften: Ablaßhandel und Thesenanschlag. So ergab sich am Ende eine Folge, die vom Anlaß der Reformation über ihren theologischen Kern bis zum Rückblick Luthers auf sein eigenes Lebenswerk reicht.

Der Gottesdienst war trotz attraktiver Angebote in den innerstädtischen Zentralkirchen außergewöhnlich gut besucht und die Reaktion einhellig positiv.

I. Szene

Straße in Wittenberg, Herbst 1517. Marthe, Pater Martin (Luther)

MARTHE: Seid begrüßt, ehrwürdiger Pater!

MARTIN: Gott zum Gruße, Marthe! Ei, du bist ja lang' nicht mehr bei mir gewesen zur Beichte?

MARTHE (*verlegen*): Nun ja, Pater Martinus, wie soll ich einfältig's Kind's nur sagen? Ich hab's ja nun so oft auch nicht mehr nötig, wo ich doch in Jüterbog

¹ Die Zitate sind im Text durch Fettdruck kenntlich gemacht. Der Nachweis erfolgt nach WA, der Wortlaut entspricht teilweise modernisierten Textausgaben („Luther Deutsch“, „Insel-Luther“); gelegentlich wird der Text in freier Übertragung und Kombination wiedergegeben.

gewesen bin beim Pater Johannes und hab' ein' Ablaß gekauft bei ihm für einen guten Gulden!

MARTIN: In Jüterbog bist du gewesen? Beim Tetzelt? Und einen ganzen Gulden hast du bezahlt?

MARTHE: Ja, wo doch unsere kurfürstliche Gnaden verboten hab'n, daß der Pater Johannes hierher kommt nach Sachsen und hier predigt und den Ablaß verkauft, und weil wir doch alle auch den Ablaß haben wollen, den der Heilige Vater gespendet hat – da müssen wir eben alle ins Magdeburgische, nach Jüterbog, oder ins Brandenburgische gar. Da überall predigt er, der Pater Johannes!

MARTIN: Und was hat er euch gepredigt?

MARTHE: Also, es war schon gar gelehrt, wie er da gesprochen hat, der Herr Pater Johannes, ist ja auch ein hoher Herr, begabt mit allerlei Gnaden von unserem gnädigen Herrn Erzbischof ... Und vor ihm steht ein hoh' Kreuz aufgericht' mit dem Wappen des Heiligen Vaters drauf, das ist so gut wie das wahrhaftige Kreuz unser's Herrn Jesu Christi, ja ...

MARTIN: Was hat er denn nun gesagt, der Tetzelt?

MARTHE: Also, daß, wer den Ablaß kauft vom Heiligen Vater, der ist aller Sünden frei und ledig und braucht nicht brennen im Fegfeuer und ... – na, dem springt die Seele direkt in' Himmel, wenn er denn stirbt, und braucht nur das Papier vom Heiligen Vater, was der gnädige Herr Erzbischof dem Pater Johannes gegeben hat, daß wir einfachen Leut' s auch bekommen können und auch selig werden wie die großen Herren!

MARTIN: Für einen Goldgulden!

MARTHE: Ich geb's zu, 's ist mir schon hart angekommen, 's war die ganze Aussteuer von meiner Marie und noch mehr, aber dafür hab' ich auch noch die Seligkeit von meinem Vatter und meiner Mutter mitbekommen, wo die doch beide schon so lang tot sind!

MARTIN: Für deinen Vater und deine Mutter? Ablaß für die Toten?

MARTHE: Ei, das ist ja das Besondere, wo doch mein Vatter nicht mehr hat beichten können vor sei'm Tod, wo er doch vom Dach gestürzt ist damals und hat sich den Hals 'brochen und kein Priester ist mehr 'kommen und hat ihn versehen können mit dem heil'gen Sakrament, weil er gleich tot gewesen ist.

MARTIN: Und jetzt hast du ihm die Seligkeit gekauft, meinst du!

MARTHE: Ist das nicht ein gut's Werk an meinem Vatter und meiner Mutter, Pater? Da hat's Geld schon draufgeh'n können! Und ich selbst brauch' darum auch nicht mehr so oft zur Beicht'. Werd' aber trotzdem kommen vor Allerheiligen. Muß jetzt los, nach meiner Marie schau'n. Gott befohlen, Pater Martin!
(*Geht ab.*)

MARTIN: Gott befohlen, Marthe. (*Sieht ihr nach. Für sich:*) Welch einen Schindluder man treibt mit den armen Leuten, die nicht verstehen, was auf den Ablaßbriefen steht, weil sie nicht lesen können, geschweige denn Latein. Daß doch der Papst nur von den zeitlichen Kirchenstrafen dispensieren kann, wie alle doctores gleichermaßen lehren. Aber der Tetzl weiß schon sein Geschäft zu machen: Erst treibt er die Leute in Angst und dann öffnet er seinen Kasten. Es ist schon recht, daß unser gnädiger Kurfürst dem Tetzl das Land verboten hat – aber hier an der Grenze wird's nicht viel nutzen, wenn er unbehelligt in Jüterbog predigen kann und den Leuten das Maul wässrig wird ... Ob unser gnädiger Herr Erzbischof überhaupt weiß, wie's der Tetzl treibt? Ich sollt' ihm schreiben und die Augen öffnen. Doch, ja! Ich bin immerhin doctor theologiae, geschworener Doktor der Heiligen Schrift, Lehrer der Kirche, das ist mein Beruf, ein päpstliches Amt. Ich muß ihm die Augen öffnen – und nicht ihm allein: alle unsere Studenten sollen's wissen und disputieren, was es eigentlich ist mit der Buße und dem Ablaß. Ich will's gleich schreiben und dem gnädigen Herrn Erzbischof Albrecht schicken und dann auch aufhängen am Kirchentor. Am besten noch vor Allerheiligen, daß es alle seh'n. Und ich weiß auch schon, was ich schreiben muß, damit die armen Seelen geschützt werden von der falschen Lehr' des Tetzl: Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ‚Tut Buße‘ usw., hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei. / Der Papst kann und will keine anderen Strafen erlassen als die, die er nach seiner eigenen Entscheidung oder nach der des kirchlichen Rechts auferlegt hat. / Der Papst kann Schuld nicht anders vergeben, als indem er verkündigt und bestätigt, sie sei von Gott vergeben ... / Die kirchlichen Bußbestimmungen sind allein den Lebenden auferlegt; Sterbenden darf nichts von ihnen auferlegt werden. / Die Sterbenden werden durch den Tod von allem frei; auch für die kirchlichen Bestimmungen sind sie bereits tot und rechtsgültig von ihnen entbunden. / Das Unkraut von der Verwandlung kirchlicher Bußstrafen in Strafen des Fegefeuers ist offensichtlich gesät worden, als die Bischöfe schliefen. / Jeder Christ, der wahre Reue empfindet, hat vollkommenen Nachlaß von Strafe und Schuld, auch ohne Ablaßbriefe. / Jeder wahre Christ, ob lebend oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche. / Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes. / Die Behauptung, das hoch aufgerichtete Ablaßkreuz, versehen mit dem Wappen des Papstes, besitze die gleiche Kraft wie das Kreuz Christi, ist Gotteslästerung. / Man muß die Christen ermahnen, daß sie Christus, ihrem Haupt, durch Leiden, Tode und Höllen nachzufolgen trachten / und so mehr darauf vertrauen, durch viel Trübsal in den Himmel einzugehen, als durch die Sicherheit eines Scheinfriedens.² Ja, das ist es. So will ich's schreiben.

² WA 1, 233–238 (Disputationsthesen über die Kraft der Ablassse, 1517, Thesen 1, 5, 6, 8, 13, 11, 36, 37, 62, 79, 94, 95).

II. Szene

Luthers Haus in Wittenberg, um 1540. Luther, Sebastian. Im Hintergrund Käthe.

LUTHER: Es ist ein nötig natürlich Ding, daß alles, was ein Mann ist, muß ein Weib haben, und was ein Weib ist, muß einen Mann haben.³ ... (*Spricht mehrfach seinem Bierkrug zu.*) ... Jede Woche zween, das macht im Jahre hundertvier, das schadet weder ihr noch dir.⁴ Und will die Frau nicht, so komm' die Magd!⁵ (*Leert seinen Krug.*)

SEBASTIAN: Doctor Martine, Ihr treibt mir die Schamröte ins Gesicht! Ihr wißt, daß ich der Weiber Freund noch nicht bin mit meinen siebzehn Lenzen.

LUTHER: Das wird noch, Sebastian, das wird noch. **Wo Gott nicht Wunder tut und aus einem Mann einen Engel macht, kann ich nicht sehen, wie er ohne Gottes Zorn und Ungnade allein und ohne Weib bleiben könnte.**⁶ (*Schenkt sich ein und trinkt ein neues Glas Bier aus.*)

SEBASTIAN: Doctor Martine, ich denk' nicht daran! Ganz allein der Wissenschaft will ich mich verschreiben, das Wort Gottes lernen und lehren. Darum wollt' ich vom Herrn Doctor gern hören ...

LUTHER: Unsinn, Junge. Wir sind alle Hurentreiber, und ob wir es gleich nicht öffentlich vor aller Welt sind, so sind wir es doch im Herzen, und wo wir Raum, Zeit, Ort und Gelegenheit haben, brechen wir auch alle die Ehe. Diese Art ist allen Menschen eingepflanzt – auch dir, mein Junge –; es wird keiner ausgenommen, er heiße Mann oder Frau, er sei alt oder jung; wir liegen allzumal in diesem Spital krank.⁷ (*Schenkt sich nach und trinkt weiter.*)

SEBASTIAN: Herr Doctor, ich wollt' eigentlich ...

LUTHER: Und diese Seuche, die Unkeuschheit, hängt uns nicht an wie ein roter Rock, daß wir's ausziehen oder ablegen könnten; sondern wir haben's aus dem Mutterleib mitgebracht, und ist uns durch Fell und Fleisch, Mark und Bein und durch alle Adern durch und durch gezogen.⁸ (*Will sich nachschicken.*) Käthe! Der Krug ist leer!

KÄTHE: Mußt' halt warten, bis ich die Magd in den Keller geschickt hab'!

³ WA 10 II, 276 (Vom ehelichen Leben, 1522).

⁴ Kein echtes Lutherzitat, dem Reformator in populärer Überlieferung zugewiesen.

⁵ WA 10 II, 290 (Vom ehelichen Leben, 1522). Die Aussage gehört ursprünglich in den Kontext der Diskussion um Ehescheidung und Wiederverheiratung.

⁶ WA 18, 410 (Sendschreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, sich in den ehelichen Stand zu begeben, 1525).

⁷ WA 16, 511 (Predigten über das 2. Buch Mose, 1524–1527; aus der Predigt zum 6. Gebot [Ex 20,14] vom 5. November 1525).

⁸ Ebd.

LUTHER (*sinniert*): ... durch Mark und Bein gezogen ... – Was willst du wissen, Studiosus?

SEBASTIAN: Ich wollt' den Herrn Doctor gern fragen, wie er's erkannt hat, die *iustitia Dei*, die Gerechtigkeit Gottes, wie's ihm offenbart worden, damals ...

LUTHER: Ja, das war bei meiner Römerbriefvorlesung seinerzeit, im ersten Kapitel, wo es heißt: „Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar.“ Das hab ich genauso verstanden wie alle damals: Die Gerechtigkeit ist die, durch die Gott gerecht ist und alle Sünder straft. Das hat mir Angst gemacht, Junge, weißt du, denn obwohl ich als untadeliger Mönch lebte: ich liebte ihn nicht, diesen gerechten, diesen strafenden Gott. Nein: ich haßte ihn, war aufgebracht gegen ihn, daß er uns arme Menschen so heimsucht durch sein Gesetz und dann auch noch durch sein Evangelium. Und ich wollte es doch wissen, wollte rechten mit ihm. Und dann geschah's – es war, glaube ich, in meinem Studierzimmer im Turm draußen am Garten – als ich Tag und Nacht unablässig drüber nachdachte, daß Gott sich meiner erbarmte und ich genauer auf den Zusammenhang der Worte achtete. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als die Gerechtigkeit zu verstehen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus dem Glauben. Und ich begriff, daß dies der Sinn ist: Durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, und zwar die passive, durch die uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“ Da fühlte ich, daß ich geradezu neu geboren und durch die geöffneten Pforten in das Paradies selbst eingetreten war. Da erschien mir die ganze Schrift durchgehend mit anderem Gesicht. Danach durcheilte ich die Heilige Schrift, soweit ich sie im Gedächtnis hatte, und fand auch in anderen Ausdrücken einen ähnlichen Sinn: Werk Gottes – das ist das Werk, durch das Gott in uns wirkt; Kraft Gottes – das ist die Kraft, durch die er uns kräftig macht; Weisheit Gottes – das ist die Weisheit, durch die Gott uns weise macht; Stärke Gottes ..., Rettung Gottes, Herrlichkeit Gottes Und mit derselben Kraft, mit der ich vorher das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ gehaßt hatte, mit derselben Kraft liebte ich es nun als allerliebstes Wort. So wurde mir jene Stelle bei Paulus wahrhaft Pforte des Paradieses.⁹

SEBASTIAN: Aber der Herr Doctor haben geschrieben, daß schon der heilige Augustinus ...

LUTHER: Ja, auch der heilige Augustinus hat es schon ähnlich gelehrt, wie ich dann nachher gelesen habe in seiner Schrift „Über den Geist und über den Buchstaben“.¹⁰ Und der Frankfurter hat's erfaßt in der „Deutschen Theologie“,

⁹ WA 54, 185 f. (Vorrede zu Band 1 der lateinischen Werke, 1545).

¹⁰ Ebd.

die ich seinerzeit herausgegeben habe. Gott hat die Menschen nie ganz verlassen und in Verzweiflung gestürzt. – Käthe!

SEBASTIAN: Wo doch der Herr Doctor in seiner Auslegung zum fünfundvierzigsten Psalm geschrieben haben, daß die Hoffnung gerade dann am schönsten aufgeht, wenn wir der Verzweiflung am nächsten sind.¹¹

LUTHER: Käthe! Der Krug ist leer! Wo bleibt die Magd? (*sinniert. Pause*) Ja, der Krug ist leer. Sei's drum. Weißt du, mein Junge, auf all das Geschreibsel, was ich getan, kommt es gar nicht an. Auch nicht darauf, daß du den heiligen Augustinum vollkömmllich studieret hast. Darauf nur kommt's an: Daß du gerechtfertigt bist allein durch Gottes Gnade, allein im Glauben, in dem du sie annimmst, allein in Christus, der sich in der Taufe mit dir verbunden hat. Der Glaube vereinigt deine Seele mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam. Christus und die Seele werden ein Leib. So werden auch beider Güter, Glück, Unglück und alle Dinge gemeinsam; das, was Christus hat, ist der gläubigen Seele zu eigen; was die Seele hat, wird Christus zu eigen. So hat Christus alle Güter und Seligkeit: die gehören auch der Seele. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich: die gehören jetzt Christus. Das nenne ich: einen fröhlichen Wechsel. Denn ist das nicht eine fröhliche Wirtschaft, wo der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus die arme, verachtete Hure zur Ehe nimmt und sie von allem Übel entledigt und sie mit seinem ganzen Reichtum ziert?¹² Siehst du, Sebastian, von diesem Reichtum kann ich leben in all' meinem Elend an Leib und Seele. Mit meinen Nierensteinen, mit den Eimern von Bier, die ich dagegen sauf', mit meiner ganzen menschlichen Unzulänglichkeit. Und du wirst es auch können mit all deiner Schwachheit, von der du jetzt noch nichts wissen willst. Glaube nur und du wirst lieben; liebe nur und tu dann, was du willst.

SEBASTIAN: Wie schon Sankt Augustinus geschrieben hat!

LUTHER: Ja, auch er schon. Aber diese Freiheit eines Christenmenschen hat der Papst uns nehmen wollen durch seinen Ablass – gegen die Worte der Schrift. Dabei macht allein das die Schrift zu Gottes Wort, daß sie solche Gnade und solche Freiheit lehrt. Und allein solche Gnade und solche Freiheit machen deine Predigten, die du dereinst halten wirst, zum wahren, wirklichen Wort Gottes. Daraus kannst du leben, Junge, und das ist wichtiger als alles Studieren. Und nun geh' zu Bett, ich will's auch tun und zu meiner Frau Käthe, dem besten, was ich nach Gottes Gnade hab'. **Alsdann flugs und fröhlich geschlafen!**¹³

¹¹ WA 40 II, 502 (Vorlesung über Ps 45, 1532).

¹² WA 7, 25f. (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520).

¹³ WA 30 I, 322 (Kleiner Katechismus, 1529; Abendsegen).

III. Szene

Im Hause Luthers, Anfang Januar 1546. Luther, Melanchthon.

MELANCHTHON: Wird es dir wohl nicht zu viel werden, Martine, die Reise ins Mansfeldische, jetzt im Winter, bei dem hohen Schnee?

LUTHER: Ja, Philipp, aber es muß doch sein, wo sich die beiden Grafen so heftig streiten ums Erbe! Da muß ein Schlichter her, der beiden Parteien wohlgesonnen ist. Und wenn ich's recht überdenk', wird's mich auch freuen, die Stadt noch einmal zu sehen, wo ich meinen irdischen Lauf angetreten hab' und zur Welt 'kommen bin.

MELANCHTHON: Aber bedenk' die Anstrengung! Und nimm's mir nit übel: du siehst schlecht aus, Martine!

LUTHER: Ich fühl' mich auch schwach, die ganzen letzten Jahr' schon, du weißt's, Philipp. Ich bin's müd' geworden: die dauernden Zänkereien und all der Streit an allen Enden zwischen den Schülern und die Bündnisse gegen den Kaiser und mit dem Kaiser und jetzt das Konzil, was der Römer endlich einberufen hat nach Trient, in den allerletzten Winkel Deutschlands. Wo mag's wohl hintreiben? Manchmal wünscht' ich, der Herr mög' ein End' mit mir machen recht bald.

MELANCHTHON: Martine, red' nicht so!

LUTHER: Ach, es ist schon so! Wenn ich zurückblick': manchmal frag ich mich, ob's recht war, das alles.

MELANCHTHON: Aber denk', was du alles bewirkt hast! Dem Evangelio, dem wahren Evangelio wieder freigemacht den Weg ...

LUTHER: Und, läuft's? Bei deiner Visitation vor fast zwanzig Jahr'n, was hast du gesehen und gehört? Trägheit, Faulheit, Dummheit überall. Und ist's seither besser geworden?

MELANCHTHON: Du hast ihnen deinen Katechismus gegeben!

LUTHER: Ja, den lernen sie jetzt, aber nur weil Seine Kurfürstliche Gnaden es befehlen. Aber du hast recht: der Katechismus ist nicht schlecht. All' meine Bücher mögen sie ins Feuer werfen, aber den Katechismus nicht. Und das Buch gegen Erasmus nicht. Alles andre taugt nichts, man mag's getrost vergessen und die Heilige Schrift dafür lesen. Nur den Katechismus und das Buch wider Erasmus.

MELANCHTHON: Das über den unfreien Willen!

LUTHER: Ja, das. Der feige Kerl, der da in Basel in seinen Pelzen saß ...

MELANCHTHON: Sprich nicht so, Martine! Du tust mir weh! Du weißt, daß ich ihn – Gott sei seiner armen Seele gnädig – immer noch schätze! Er war der Gelehrteste von uns allen!

LUTHER: Ja, du Schulmeister! Er wird immer der Heilige der Schulmeister bleiben, dieser Grammaticus! Der sich immer zu vornehm war, sich zu entscheiden, der's immer allen recht machen wollte und seine Ruhe haben, um noch gelehrter zu werden. Der alle Argumente wog und nie Partei werden wollt' und der am End' an allem gezweifelt hat! Und doch, mein Freund, du hast recht. Er war auch der Klügste. Er hat's auf den Punkt getroffen damals, anno fünfundzwanzig. Wenn er recht hätt', wär' ich verloren und dann liegt die Schuld des ganzen Zeitalters auf mir. Wenn wir uns nicht auf die Schrift verlassen können – wie er sagt –, weil sie dunkel ist, dann müssen wir uns auf uns selbst verlassen. Wenn wir einen freien Willen haben – wie er sagt –, dann können wir uns letztlich vor Gott selbst rechtfertigen. Aber ich sag': das ist Ketzerei! Wer so red't wie Erasmus, der braucht im Grund' keinen Gott, auch wenn er's nicht so sagt und selbst nicht wissen will. Der ist sich selbst genug – wie er sich genug war in seinen Büchern und Pelzen und mit seinen goldenen Preisbechern.

MELANCHTHON: Und doch – warst du nicht zu scharf mit ihm? Wenn wir ihn auf unsere Seite gezogen hätten, den größten Intellektuellen Europas ... beinahe wäre es soweit gewesen!

LUTHER: Mach dir nichts vor! Er hat sich ja auch nicht auf die Seite des Papstes ziehen lassen, genauso wenig wie auf unsere. Einer wie der steht über allem, hat immer und gegen alle recht – und ist doch eine arme Sau! Da bin ich glücklicher mit meiner Käthe und meinen Kindern und meiner Sünd' und meiner Freud und meinem Leid. Es ist schon so, Philipp: Einen freien Willen hab'n wir nicht. Wir sind entweder Gottes oder des Teufels, dazwischen gibt's nichts. Und wir leben nicht von unseren Werken oder unseren Büchern oder unserer Gelehrsamkeit, sondern allein von Gottes Gnad'. Nicht der ist ein rechter Christ, der keine Sünde hat noch fühlt, sondern dem solche Sünde von unserm Herrgott um seines Glaubens an Christi willen nicht zugerechnet wird.¹⁴ Dabei bleib' ich. Und darum sollen's das Buch gegen Erasmus ...

MELANCHTHON: Erasmus. Akkusativ.

LUTHER: Schulmeister! ... Darum soll'n sie das Buch gegen Erasmus lassen steh'n mit dem Katechismus!

MELANCHTHON (*leise*): Catechismo. Dativ.

LUTHER: Käthe! Bring' uns Bier. Magister Philippus red't sonst zuviel!

MELANCHTHON: Und nur das soll von dir bleiben, Martine, die beiden Bücher?

LUTHER: Das Wort sie sollen lassen steh'n,¹⁵ das Wort des Evangeliums allein. Ich bin ein armer Sünder. Das Blut von all den Bauern, tausend um tausend,

¹⁴ WA 40 I, 235 (Kommentar zum Galaterbrief, 1535).

¹⁵ WA 35, 457 (Ein feste Burg ist unser Gott, 1529).

hab' ich auf dem Halse, die rebelliert haben in meinem Namen und ich hab's den Fürsten gesagt, sie sollen sie aufhängen und massakrieren in Gottes Namen, daß Ordnung herrscht. Besser eine schlechte als gar keine. Und das Blut von all den Juden hab ich auf dem Hals, die sich nicht bekehren wollen und sollen Gewalt leiden, wenn's nicht anders geht. Und der Zwingli, ja, das war auch hart, daß wir mit ihm nicht konnten wegen seiner falschen Lehr'. **Aber die Schwere der Sünde soll niemanden zur Verzweiflung treiben, sondern man soll sich vielmehr der Gnade anvertrauen und deren Größe hoch rühmen; denn sie verschlingt die Sünden, wie groß sie auch immer seien.**¹⁶ Des bin ich gewiß, und wenn der Herr mich so zu sich nehmen will: ich bin's bereit. So zieh' ich denn getrost zu den Mansfeldischen Brüdern nach Eisleben. Amen.

MELANCHTHON: Frau Käthe? Wo bleibt das Bier?

Pfarrer Dr. Hermann-Peter Eberlein, Bergischer Ring 33, 42113 Wuppertal
E-Mail: p.eberlein@web.de

¹⁶ WA 44, 821 (Vorlesung über 1. Mose, 1535–1545; zu Gen 50,19–23 [1545]).

Theodor Knolle zum Gedenken

Von Horst Hellmuth

Am 2. Dezember 2005 jährt sich der Todestag von Landesbischof Professor D. Theodor Knolle, des langjährigen Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft, zum fünfzigsten Mal.

Am 18. Juni 1885 wurde er in Hildesheim geboren; nach dem Studium in Halle, Marburg und Berlin wirkte er seit 1910 zunächst als Hilfsprediger, seit 1913 als Pastor in Greppin bei Bitterfeld. Am 1. Januar 1916 wurde Knolle Pastor an der Stadtkirche St. Marien in Wittenberg. In der Lutherstadt entwickelte Knolle seine Erkenntnis der Theologie Martin Luthers. Als der Philosoph Rudolf Eucken unter dem Eindruck des Lutherjubiläums 1917 zur Gründung der Luther-Gesellschaft aufrief, war Knolle als Pastor der Kirche Luthers nicht nur dabei, sondern wußte sich von Anbeginn an für dieses Werk im Innersten seiner Person berufen und verantwortlich. Für Theodor Knolle war das je länger desto mehr Anlaß, zum Zentrum von Luthers Glauben zu rufen und vom Zentrum dieses Glaubens aus Antworten auf die Fragen der Zeit und Weisung in den Wirrnissen der Zeit zu finden.

Knolle ließ sich von dem Neuaufbruch zu Luther anregen: Er arbeitete im Sinne des Rufes „Vorwärts zu Luther“, erschloß die unbekanntenen Schätze in Luthers Lehre und machte diese für Kirche und Volk bekannt und fruchtbar. Seine Gesamtschau der Theologie Luthers beruhte auf vielen sorgfältigen Einzelforschungen. Zu einer Gesamtwirkung des echten Luther hat Knolle wesentlich beigetragen, indem er seit 1928 das Luther-Jahrbuch herausgab. Im Jahr 1929 wurde Theodor Knolle neben Professor D. Paul Althaus Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft.

Es war für Knolle eine schwere Entscheidung, als er 1924 zum Hauptpastor an St. Petri in Hamburg berufen wurde, aber St. Petri erwies sich als geeignete Stätte, der Botschaft Luthers in einer veränderten Welt Gehör zu verschaffen. Knolle sammelte dort bald eine große Hörergemeinde unter dem Wort. In Hamburg wurde Knolle auch kirchenleitend tätig: 1933 zum Generalsuperintendenten ernannt, trat er 1934 aus Protest gegen das deutschchristliche Kirchenregiment zurück und trat für die Bekennende Kirche ein. In der Zeit des Neubeginns nach 1945 wurde er Oberkirchenrat, Präses der Landessynode und zuletzt Landesbischof (1954/55).

In Anerkennung seiner gesamten Lutherarbeit verlieh ihm schon im Jahr 1929 die Universität Halle-Wittenberg die theologische Ehrendoktorwürde. In der Lutherforschung galt Knolle als ein Gelehrter von Rang; seine Schriften (u. a. Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre [1928], Luthers liturgisches Handeln in seiner Bedeutung für die Gegenwart [1933], Luthers

Glossen zum Alten Testament [1935], Luther und das „Probetestament“ von 1938 [1940, zusammen mit Paul Althaus]) zeigen Schritt um Schritt, daß dieses hohe Ansehen berechtigt war. Er hat als Herausgeber der Zeitschrift „Luther“ und des Luther-Jahrbuchs die Lutherforschung ebenso wesentlich bestimmt wie durch die Arbeit in der Leitung der Luther-Gesellschaft. Von der Arbeit an Luther her wurde Knolle auf das Herzstück allen kirchlichen Dienstes, auf die Frage der Neugestaltung des Gottesdienstes geführt. Je länger desto mehr nahm er an der diesbezüglichen systematischen, liturgiewissenschaftlichen und praktischen Arbeit Anteil; schon bald stand er in der ersten Reihe derer, die in Anknüpfung an den Gottesdienst der Alten Kirche und der Kirche der Reformation eine Erneuerung der liturgischen Formen anstrebten. „Dabei war er kein enger Konfessionalist und Liturgiker, sondern behielt einen weiten Blick und blieb ein Lernender.“¹ Es war bezeichnend für Knolle, daß die liturgischen Formen im Gottesdienst in der Hauptkirche St. Petri praktisch erprobt wurden, bevor sie als Vorbild für andere Gemeinden gelten konnten. An der Agende I sowie dem Lutherischen Lektionar und dem Evangelischen Kirchengesangbuch von 1956 hatte er tätigen Anteil. Seit 1950 wirkte er als Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Hamburg, die 1954 zur Evangelisch-Theologischen Fakultät der Hamburger Universität wurde.

Landesbischof Professor D. Theodor Knolle gehörte zu jenen seltenen Persönlichkeiten, in denen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit zu einer Einheit verschmelzen konnten. Er war ein geschätzter Seelsorger und Landesbischof. Die Luther-Gesellschaft hat ihm viel zu verdanken.

Pfarramtshelfer i. R. Horst Hellmuth, Schwenckestraße 62, 20255 Hamburg

Nachrichten

- Das von der Sparkasse Wittenberg geförderte Martin-Luther-Stipendium für den akademischen Nachwuchs ist von der Luther-Gesellschaft für 2005/06 an *Alexander Bartmuß* vergeben worden. Der neue Stipendiat wurde 1974 in Dresden geboren, ist 1982 in die Bundesrepublik Deutschland übersiedelt und hat nach dem Abitur in Bielefeld zunächst Biologie und dann Evangelische Theologie in Oberursel, Heidelberg und Leipzig studiert. In Leipzig hat

¹ *Hans-Volker Hertrich*, Art. Knolle, in: BBKL 4, Herzberg 1992, 160 f. (Bibliographie und Literatur), 161.

er das Studium mit dem Diplom und einer kirchengeschichtlichen Arbeit über „Die ‚Heinrichsagende‘ und ihre Vorläufer. Zur Rezeption der Wittenberger Reformation im albertinischen Sachsen“ abgeschlossen.

Sein von Prof. Dr. Dr. Günther Wartenberg (Leipzig) betreutes Promotionsprojekt beschäftigt sich mit den „dicta“ Melanchthons. Dabei handelt es sich um anekdotenhafte Erzählungen, Berichte aus der eigenen Biographie Melanchthons oder theologische und lehrhafte Stücke, die von Schülern und anderen gesammelt und aufgeschrieben worden sind. Melanchthon pflegte mit den „dicta“ seine Vorlesungen und Kolloquien aufzulockern und bestimmte Sachverhalte zu verdeutlichen. Die Sammlungen liegen sowohl in handschriftlicher als auch in gedruckter Form vor; sie sind zum größten Teil in lateinischer Sprache abgefaßt. Immer wieder durchbrechen deutsche Passagen den Text: Entweder wird ein Gespräch zitiert, das in deutscher Sprache geführt worden ist, oder aber das deutsche Wort konnte einen bestimmten Sachverhalt besser darstellen. Einzelne „dicta“ sind von recht deftiger Sprache. Ein Beispiel: „Herzog Wilhelm IV. von Bayern (1493–1550) sagte zu seinen Höflingen: ‚Sauffet, fresset, hüret. Aber werdet mir nur nit lutherisch.‘ Denn auch der Fürst selbst war ein Seuffer.“ (CR 20, 543).

Ziel des Projektes des neuen Stipendiaten ist es, eine Bestandsaufnahme der verschiedenen Sammlungen zu erstellen und die jeweiligen Tradenten und ihre Intention zu untersuchen. Es soll ebenfalls geklärt werden, ob sich anhand der „dicta“ genau nachweisen läßt, woher Melanchthon sein großes Wissen hatte, z. B. welche Quellen er benutzte. Auch ist vorgesehen, die „dicta“ im Hinblick auf Melanchthons pädagogisches Konzept zu untersuchen und ihre Bedeutung für die Reformationsgeschichte insgesamt zu klären.

- Der Leiter des Bezirks Greifswald der Luther-Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. habil. *Volker Gummelt*, ist zum außerplanmäßigen Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald ernannt worden. Gummelt ist insbesondere mit Arbeiten über Johannes Bugenhagen, zur Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Pietismus und zur pommerschen Kirchengeschichte hervorgetreten. Den Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift ist er als regelmäßiger Verfasser von Buchbesprechungen vertraut.
- *Albrecht Beutel*, Kirchenhistoriker in Münster und Mitglied des Vorstandes der Luther-Gesellschaft hat das „Luther Handbuch“ herausgegeben, das kürzlich in Tübingen erschienen ist. Auch unter den Autorinnen und Autoren des Bandes sind zahlreiche (Vorstands-) Mitglieder der Luther-Gesellschaft vertreten, darunter der ehemalige und der gegenwärtige Erste Präsident, die Professoren Reinhard Schwarz und Johannes Schilling. Das Handbuch will in seinen 60 Artikeln die wichtigsten Dimensionen von Leben, Werk und Wirkung Luthers kompetent erschließen und in den aktuellen Stand der Lutherforschung einführen.

Bücherschau

Sabine Hiebsch: **Figura ecclesiae: Lea und Rachel in Martin Luthers Genesispredigten**, Münster: LIT 2002, 271 S. – ISBN 3-8258-5548-1 (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 5).

Im ersten Teil der 2000 an der Universität Amsterdam angenommenen Dissertation (11–38) wird der brisante geschichtliche Hintergrund der Genesispredigten (1519–1521 und 1523–1524) beleuchtet und werden die Quellen ausführlich vorgestellt.

In einem zweiten Kapitel „Luthers Schriftauslegung und Hermeneutik in den Genesispredigten“ wird die Hermeneutik in den Genesispredigten analysiert. Hier wird die von H. ins Zentrum ihrer Interpretation gerückte Figuraldeutung anschaulich besprochen, ausgehend von den Kirchenvätern bis zu den philologischen Arbeiten von Ernst Auerbach (1892–1957) und deren Rezeption. Hilfreich ist die tabellarische Übersicht (74–76) über die Personen, die als Figuren für Christus (*figurae Christi*) bzw. als Figuren für die Kirche (*figurae ecclesiae*) und für andere theologische Größen fungieren. Im dritten und vierten Kapitel (117–201 und 202–240) konzentriert H. die Analyse von Luthers figuraler homiletischer Auslegung auf die Lea- und Rachel-Episoden in Gen 29–31 und kommt dabei zu wichtigen Einsichten in Luthers Verständnis der Heiligen und der Kirche. Mit dem Abschnitt „Ergebnisse und Ausblicke“ (241–254) schließt die Studie, die durch H.s hermeneutischen Neuansatz bei der Figuraldeutung für das Verständnis von Luthers Genesispredigten und für Luthers Schriften insgesamt neue Perspektiven eröffnet.

Es darf angenommen werden, daß H. sich noch mit weiteren gründlichen Arbeiten als Lutherforscherin profilieren kann. Die Arbeit ist ein verheißungsvoller Anfang. Übrigens ist eine Zusammenfassung ihrer Thesen unter dem gleichen Titel als Aufsatz in dieser Zeitschrift erschienen (Luther 74 [2003], 5–22).

Detlef von Dobschütz

Ulrich Gäbler: **Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk**. Mit einem Nachwort und Literaturnachträgen von Martin Sallmann, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004, 179 S. – ISBN 3-290-17300-3.

Als Ulrich Gäbler 1983 sein schönes Zwinglibuch herausbrachte, stellte er schon im Vorwort klar, worum es ihm dabei ging, nämlich „nicht um eine umfassende Abhandlung, sondern um eine Skizze des Gesamtthemas, eine Übersicht über die Forschungslage und eine Hilfe zur eigenen Weiterarbeit“ (9 [ungezählt]). Nach eindrucklichen Vorarbeiten (so vor allem Ders.: Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie, 1897–1972, Zürich 1975) wurde damit gleichsam eine Zwischensumme gezogen, was auch angesichts des – schon damals als „merkwürdig“ empfundenen – Fehlens einer „moderne(n), breit ausgeführte(n), wissenschaftlich fundierte(n) Lebensbeschreibung Zwinglis in deutscher Sprache“ (151) nurmehr begrüßt werden konnte. An guter Stelle plazierte (Beck'sche Elementarbücher), erlebte

das rasch vergriffene Buch dann auch bereits 1985 eine zweite Auflage.

Dieser Zwinglibiographie – fast 20 Jahre später – in Gestalt einer „unveränderte(n) Neuauflage“ (so der Autor im Vorwort zur 3. Auflage, 10 [ungezählt]) wieder zu begnügen, hat durchaus seinen Reiz. Gäblers Erschließungsleistung und seine didaktisch kluge Aufbereitung des Stoffes (mit griffigen Zwischenergebnissen) können auch heute noch beeindrucken. Dazu kommt seine mittlerweile selten gewordene Erzählkunst. Zwar würde man die Akzente inzwischen wohl hier und da anders setzen (theologische Entwicklung Zwinglis, Verhältnis zum frühen Täufertum, Wirkungsgeschichte etc.). Insgesamt entsteht aber doch ein instruktives und ausgewogenes Gesamtbild. Die historische Information ist zuverlässig und ebenso kompakt wie anschaulich.

Allerdings gilt auch: Die Zwingli-Forschung ist weitergegangen! Das dokumentieren nicht zuletzt die Bibliographien der „Zwingliana“. Martin Sallmanns „Nachwort“ zu Gäblers Buch will diese Fortschritte knapp und „in aller Kürze“ in neun „Punkte“ zusammenfassen (155–157). Was er dann tatsächlich vorführt, sind aber doch eher die Konturen einer deutlich gewandelten Forschungslandschaft. Hier richtet sich das Interesse – so Sallmann – inzwischen vor allem auf 1) Zwinglis „Rezeption der Kirchenväter“, 2) „die schärfere Erfassung der Gegner Zwinglis“ auf altgläubiger, aber auch auf prototäuferischer Seite, 3) die genaue Beschreibung seiner Theologie nach „Ansatz und Inhalt“, 4) die Analyse seines „pastorale(n) Handeln(s)“, 5) die Erforschung des Zürcher „Umgangs mit der Kirchenausstattung“, 6) die „Wirkungsgeschichte“ Zwinglis und „die Ausstrahlung der Zürcher Reformation“, 7) die „sozialen, wirtschaftlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen“ Voraussetzungen dieses Aufbruchs, 8) die Edition der Schriften und Briefe Zwinglis sowie 9) die Darstel-

lung der Kirchengeschichte der Schweiz im 16. Jahrhundert, nicht zuletzt in ökumenischer Perspektive. Auf den Seiten 158–167 wird dann – Kapitel für Kapitel – Gäblers 1985 abbrechende Bibliographie fortgeführt. Die Auswahl ist geschickt und weithin vollständig. Der an zuverlässiger Information interessierte Leser wird dies dankbar zur Kenntnis nehmen.

Fazit: Gäblers Buch hat der Forschung wichtige Impulse gegeben und die oben zitierten Erwartungen seines Autors damit sicherlich erfüllt. Es führt auch heute noch durchaus hilfreich in Leben und Werk Zwinglis ein. Eine neue, die Ergebnisse der jüngeren Forschung aufnehmende Biographie kann es allerdings nicht ersetzen. Das gilt zumal, wenn man sieht, daß auch der „Zwinglianismus“ inzwischen zunehmend zu einer problematischen Größe zu werden scheint (vgl. den Sammelband: Alfred Schindler/ Hans Stickelberger [Hg.], Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern u. a.: Peter Lang 2001; dazu meine Rezension in: ThLZ 127 [2002], 931–934). Für die Zwischenzeit wird man sich wohl am besten an Volker Leppins Artikel Zwingli in TRE 36 (2004), 793–809, orientieren.

Christian Peters

Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hg. von Helmar Junghans, Bd. 3: **Quellen zu Thomas Müntzer**, bearb. von Wieland Held (†) und Siegfried Hoyer, Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften/ Evangelische Verlagsanstalt 2004, 294 S. – ISBN 3-374-04180-8.

Eine neue Müntzer-Ausgabe, die modernen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, stellt seit langem ein Desiderat

dar. Noch zu DDR-Zeiten und als Folge der Müntzerrezeption im real existierenden Sozialismus wurde sie geplant; die politischen Umbrüche haben für Verzögerungen und Neukonzeptionen gesorgt. In der Trägerschaft der Sächsischen Akademie der Wissenschaften – im Rahmen des Projekts „Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte“ – ist jetzt als erster Band der neuen Ausgabe der dritte und letzte erschienen, der die Quellen über Müntzer enthält. *Helmar Junghans* skizziert in seinem Vorwort (15–27) zur Gesamtedition die Geschichte der politischen und der – wesentlich weniger intensiven – theologischen Müntzerrezeption, aus der sich die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Quellengrundlage ergibt.

Der Text des dritten Bandes lag schon 1988 druckfertig vor, konnte aber erst nach der organisatorischen Sicherung in Druck gehen. Von den Bearbeitern ist *Wieland Held* kurz vor der Vollendung des Drucks verstorben; ein Nachruf von *Enno Bünz* (32) schließt sich an die prägnante Einleitung durch Held und *Siegfried Hoyer* (28–31) an. Geboten werden Aussagen über Thomas Müntzer, „in der Regel nur zeitgenössische Stücke und Zeugnisse, die bis wenige Jahre nach Müntzers Hinrichtung entstanden sind“ und „beschränkt ... auf Informationen zum Leben und Wirken Müntzers“ (28). Die Quellenstücke und -ausschnitte (insgesamt 176 Nummern) folgen den Lebensstationen Müntzers; offizielle Dokumente erscheinen neben Briefen, Flugschriften, Verhörprotokollen und historiographischem Material. Unter den Autoren finden sich auch prominente Gestalten der Reformationsgeschichte, u. a. Martin Luther, Justus Jonas, Urbanus Rhegius, Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Johannes Oekolampad, Heinrich Bullinger, Landgraf Philipp von Hessen, Herzog Georg von Sachsen. Zuletzt sind mit „Bekennntnis“ und „Widerruf“ Müntzers zwei wichtige Texte abgedruckt, die

„an der Grenze zwischen Zeugnissen von und über Müntzer liegen“ (30).

Die Wiedergabe aller Quellen ist textkritisch präzise und zugleich an guter Lesbarkeit orientiert; lateinischen und tschechischen Stücken ist eine deutsche Übersetzung beigegeben. Die Sacherläuterungen sind klar und ausführlich, aber nicht überladen. Der Band ist durch Personen-, Orts- und Bibelstellenregister (275–294) erschlossen; leider fehlt ein Verzeichnis der Texte, das es den Benutzerinnen und Benutzern ersparen würde, auf der Suche nach einer bestimmten Quelle das ganze Buch durchblättern zu müssen.

Der Band lädt dazu ein, sich der Gestalt Thomas Müntzer auf dem Wege über die unmittelbare geschichtliche Wirkung zu nähern. So entsteht ein facettenreiches Bild dieses bewegten und gescheiterten Lebens eines von Zeitgenossen wie Nachgeborenen – negativ wie positiv – notorisch überschätzten Theologen und Predigers. Es ist zu hoffen, daß nun auch die ausstehenden Bände der Edition (Bd. 1: Schriften und Fragmente, Bd. 2: Briefwechsel) nicht mehr allzulange auf sich warten lassen. Aber auch der vorliegende Band stellt bereits eine gediegene Grundlage für die weitere Arbeit an Müntzer und seinem Umfeld bereit.

Hellmut Zschoch

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Heinz Scheible, **Band T 5: Texte 1110–1394** (1531–1533), bearb. von Walter Thüringer unter Mitwirkung von Christine Mundhenk, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2003, 552 S. – ISBN 3-7728-2022-0. **Band T 6: Texte 1395–1683** (1534–1535), bearb. von Christine Mundhenk unter Mitwirkung von Roxane Wartenberg

und Richard Wetzels, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2005, 588 S. – ISBN 3-7728-2264-9.

In der Arbeitsstelle der Heidelberger Akademie sind nach der Fertigstellung der Regesten des Melanchthon Briefwechsels (MBW) jetzt nach den Textbänden T 1–3 – Band T 4 steht kurz vor der Fertigstellung – die Textbände T 5 (2003) und T 6 (2005) erschienen. Sie umfassen den Zeitraum der Jahre 1531–1533, d. h. die Zeit nach dem Augsburger Reichstag von 1530, in der sich der Protestantismus im Schmalkaldischen Bund politisch sammelt und sich gleichzeitig in Deutschland namentlich unter Führung Philipp Melanchthons weiter ausbreitet.

Nachdem im *Kopfteil* Nummer, Absender, Adressat und Datum eines Briefes mitgeteilt werden, werden wie in den bisherigen Textbänden in einem *Vorspann* die Abschriften, auf denen der Brief beruht, charakterisiert. Bei der Beschreibung von Editionen wird das Verhältnis des Textes zur Vorlage beschrieben. Auf welchen Textzeugen der im MBW edierte *Text* beruht, wird durch ein formelhaftes „Text aus“ mitgeteilt. Bei Handschriften wird mitgeteilt, aus welchen die Varianten vollständig oder nur in Auswahl geboten werden. Bei Drucken steht ein solcher Zusatz nur, wenn ausnahmsweise Varianten aus einem oder mehreren Drucken vollständig verzeichnet werden. Dann folgt der eigentliche *Brieftext*, dessen Edition durch vier *Apparate* kommentiert wird: E verzeichnet die Entstehungsvarianten bei Vorliegen eines Autographs oder Konzepts, T umfaßt den üblichen textkritischen Apparat bei sekundärer Überlieferung, W steht für die Wirkungsgeschichte eines Brieftextes und Q (= Quellen) verifiziert Zitate, Anspielungen und andere Nachweise. Ein eigentlicher Sachkommentar fehlt, weil er für eine eigene Reihe des MBW vorgesehen ist. Die Bände schließen mit *Indizes* der Absender, Adres-

saten und Fremdbriefe, der Bibelstellen, Autoren und sonstigen Personen bis ca. 1500 und nach ca. 1500. Mag man bedauern, daß der eigentliche Sachkommentar erst später nachgeliefert werden soll, so ist die textkritische Darbietung und Kommentierung mustergültig gelungen.

Inhaltlich bezieht sich der Band T 5 auf die Zeit unmittelbar nach dem Augsburger Reichstag und bietet insbesondere die politische Korrespondenz mit den sächsischen Landesherren Johann und Johann Friedrich, mit Joachim von Brandenburg u. a. sowie mit den süddeutschen Reformatoren Brenz, Bucer u. a. und namentlich mit dem engen humanistischen Freund Melanchthons Joachim Camerarius. Sachlich geht es vor allem um die CA und ihre Apologie. Der Band T 6 setzt diese Korrespondenz u. a. durch Einbeziehung Philipps von Hessen fort und behandelt die im Südwesten sich weiter ausbreitende Reformation sowie die Vorbereitung der Abendmahlseinigung mit den Oberdeutschen in der Wittenberger Konkordie von 1536. Damit umfassen beide Bände einen zentralen Abschnitt der Ausbreitung und Bewährung der Reformation in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts.

Karl-Heinz zur Mühlen

Melanchthon Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Heinz Scheible, **Band 12: Personen F-K**, bearb. von Heinz Scheible unter Mitwirkung von Corinna Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2005, 479 S. – ISBN 3-7728-2258-4.

Mit dem Band 12 nähert sich die Erschließung des MBW ihrer Vollendung. Nach den kommentierenden Regesten (Reihe

R), den jetzt bis Band 6 (Reihe T) mit Ausnahme von Band 4 schon vorliegenden Texten der Briefe, den Konkordanzen der Fundorte und dem erläuternden Index der Orte folgen nun die Bände mit den Biogrammen der Personen verbunden mit alter und neuester Literatur sowie Einordnung der Personen in das Briefwerk Melanchthons. Der vorliegende Band 12 umfaßt die Biogramme der Personen von F bis K bzw. Faber Ägidius bis Kyros. Es stehen noch die Bände 13 (Personen L bis Q) und 14 (Personen R bis Z) aus. Die einzelnen Biogramme umfassen die wichtigsten Lebensdaten einer Person, dann die älteste und neueste Literatur zu der entsprechenden Person und drittens den Fundort im MBW mit Hinweisen zum Adressaten und darauf, ob die entsprechende Person in Texten Melanchthons zusammen mit anderen Texten (erwG), in den Texten Melanchthons (erwM) oder in Fremdbriefen, die an Melanchthon gerichtet sind (erwF), erwähnt wird. Schaut man die Biogramme des Bandes 12 durch, so fällt auf, daß die umfangreichste Korrespondenz Melanchthons seine politische Korrespondenz ist, so z. B. mit König Ferdinand I., Franz I. von Frankreich, Granvella (kaiserlicher Orator), Kaiser Karl V. u. a. Abgesehen davon findet sich eine vielfältige Korrespondenz mit Theologen, Juristen und namentlich Humanisten seiner Zeit. Zusammen mit den in Band 11 schon vorliegenden Biogrammen zu den Personen A bis E erlauben der Band 12 sowie die noch ausstehenden Bände 13 und 14 einen umfassenden Einblick in die politische und kulturelle Welt der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die sie prägenden Personen sowie die sie bestimmende Mentalität, abgesehen davon, daß diese Bände die weitere Textedition des MBW erleichtern und einen ersten, wesentlichen Schritt auch zu dessen inhaltlicher Kommentierung bieten. Jeder Editor von Texten des 16. Jahrhunderts, der vor ähnlichen Problemen der Identifikation von

Personen, ihrem Beziehungsgeflecht und der Kommentierung ihrer Lebenswelt steht, wird dankbar auf die Biogramme des MBW zurückgreifen.

Karl-Heinz zur Mühlen

Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter, hg. von Hans-Peter Hasse und Günther Wartenberg, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 381 S. – ISBN 3-374-02106-9.

Caspar Peucer: Schwiegersohn Melanchthons, Leibarzt des sächsischen Kurfürsten, in Unehren unter dem Vorwurf des Kryptocalvinismus entlassen und in Haft genommen. Sicher keine einfache – und gerade darin eine interessante – Gestalt der zweiten reformatorischen Generation. Seine Heimatstadt Bautzen widmete ihm zum vierhundertsten Todestag ein Symposium, das wichtige Facetten dieses reichen Gelehrtenlebens zur Sprache brachte. Daß man sich an der einen oder anderen Stelle noch weiteres hätte vorstellen können, etwa einen Blick auf den Historiker Peucer und seine Vollendung des *Chronicon Carionis* (s. hierzu die instruktive, aber sehr knappe Fußnote 3 auf S. 237), gehört zu den Schicksalen, die solche Bücher und Tagungen haben. Die jetzt vorliegende Sammlung bietet jedenfalls eine anregende Zusammenstellung und führt dabei verschiedene Interessen zusammen.

Mehrere Aufsätze behandeln biographische Fragen. Sie sind verbunden durch die Frage nach der Einzeichnung der Biographie Peucers in die Erkenntnisse über die in den vergangenen Jahrzehnten immer reicher erforschte zweite Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. *Günther Wartenberg* schlägt dieses Thema in seinem einleitenden Panorama zu Peucers Leben an und verweist dabei insbesondere darauf,

wie wichtig es ist, daß man in Peucer einen Vertreter jener für die Konfessionalisierungszeit so wichtigen Gruppe von theologisch interessierten Nichttheologen zu greifen bekommt (30 f.). *Ulrike Ludwig* stellt Peucers Tätigkeit als Wittenberger Universitätsprofessor vor und unterstreicht dabei seinen Versuch, Melancthons Erbe weiterzutragen. Dessen Einflüsse betont in einer einschlägigen Studie auch *Nicole Kurovka*, verweist aber zugleich auf die Bedeutung von Joachim Camerarius. Zwei Beiträge nehmen das Verhältnis zu Kurfürst August in den Blick: *Hans-Peter Hasse* stellt dabei das merkwürdige Umschlagen von einem intensiven Vertrauensverhältnis zwischen dem Kurfürsten und seinem Leibarzt zu einem persönlichen Engagement Augusts in dem Prozeß, der Peucer eine zwölfjährige Gefangenschaft eintrug, in den Mittelpunkt. *Jens Bruning* akzentuiert die Bedeutung des Vorgehens gegen den Kryptocalvinismus, in dessen Zuge auch Peucer betroffen war, als Verschärfung der konfessionellen Frage unter August. Geradezu als Gegenbild erscheint demgegenüber im Beitrag von *Joachim Castan* Joachim Ernst von Anhalt als ein konfessionellen Festlegungen abholder Irener, der Peucers Haftentlassung bewirkte und ihm in seiner letzten Lebensphase in Anhalt zu neuem Ansehen verhalf.

Interessenten an regionalen Fragen und an der Peucerschen Familienforschung bekommen in den Beiträgen von *Uwe Koch*, *Hagen Schulz* und *Rainer Kößling* detaillierte Informationen geboten. Daß in der Biographie eines Menschen, der auf der Höhe seines Lebens in Haft kam, die überregionalen Bezüge eher zurücktreten, leuchtet unmittelbar ein. Von hohem Gewicht ist aber der Beitrag von *Heinz Scheible* über bislang unbekanntes Schreiben Peucers an Friedrich IV. von der Pfalz aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana, die aus Peucers anhaltinischer Zeit stammen. Trotz erkennbaren Distanz zu „zeittypischer Ge-

schwätzigkeit“ (271) in Peucers Stil gelingt es Scheible hier, das Ineinander von Geschichtsbetrachtung und Zeitzeugenschaft in Peucers Politikberatung minuziös herauszuarbeiten. Einen interessanten Aspekt der Kulturvermittlung stellt *Doris Teichmann* im Blick auf Peucers Verbindung mit den Böhmisches Brüdern dar.

Die Beiträge zum geistigen Wirken Peucers stellen einerseits seine astronomischen, andererseits seine theologischen Gedanken in den Vordergrund: *Wolf-Dieter Müller-Jahncke* will etwas holzschnittartig zeigen, daß Peucer in seinem mehrfach aufgelegten „*Commentarius de praecipuis divinationum generibus*“ anders als Melancthon Astrologie und Magie auch nicht den „kleinstmöglichen Spielraum“ gelassen habe (87). Aufgrund anderer Kapitel derselben Schrift kommt *Martin Roedel* im Rahmen seiner Behandlung Peucers als Humanist und Mediziner in einer ungleich differenzierteren Bewertung (62–64) zu dem einleuchtenden Ergebnis einer bleibenden großen Nähe Peucers zu Melancthon. Dies wäre durch eine weitere Einzeichnung in den astronomisch-astrologischen Diskurs der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sicher noch zu erhärten. Aufgrund seiner genauen Kenntnisse eben dieses Diskurses kann *Michael Weichenhan* Peucer höchst präzise in eine wissenschaftsgeschichtliche Situation einordnen, in der Kopernikus noch nicht eigentlich rezipiert ist. Dem schwierigen Vorhaben, Peucers Abendmahlslehre unbefangen von der wohlfeilen Einweisung in dogmengeschichtliche Schubladen („Kryptocalvinismus“) darzustellen, hat sich in gewohnter Souveränität *Robert Kolb* gestellt: Peucers Abendmahlslehre erscheint hier als Fortentwicklung der melancthonischen Lehre, die aufgrund philosophischer Vorannahmen aus paganer Antike und Renaissance jedoch Wendungen erfährt, die Parallelen zu calvinistischen Denkmodellen aufweisen.

Der Band schließt mit einer Vorstellung von Peucer-Portraits durch *Ophelia Rehor*

und einer Bibliographie der gedruckten Werke Peucers. Den Herausgebern ist ein wichtiger Baustein zur Erfassung des konfessionellen Zeitalters gelungen. Die oft Neuland erschließenden Vertiefungen zu Peucer führen dicht in die Konflikte konfessioneller, politischer und wissenschaftlicher Art in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hinein. Sie laden zum Lesen und zur Weiterarbeit ein.

Volker Leppin

Frauen fo(e)rden Reformation ... Wittenberger Sonntagsvorlesungen. Evangelisches Predigerseminar 2004, Wittenberg: Drei Kastanien Verlag 2004, 152 S. – ISBN 3-933028-86-8.

Dieses ist der zehnte Band mit Wittenberger Sonntagsvorlesungen, den der Direktor des Predigerseminars, *Peter Freybe*, zum Druck gebracht hat. Forschungsinteressen werden in den sechs Beiträgen ebenso gut bedient wie die Freude an der Lektüre. Und das Thema, das lassen alle Vorträge erkennen, hat sich als ergiebig und spannend erwiesen.

Eine gelungene Einführung in die Thematik und eine interessante Darstellung Elisabeths von Rochlitz (1502–1557), der Schwester Landgraf Philipps von Hessen, bietet *Cordula Nolte* – Elisabeths Briefwechsel dürfte, wird er einmal veröffentlicht sein, zu den spannendsten Quellen dieser Jahrzehnte gehören.

Siegfried Bräuer, neben und mit Peter Freybe spiritus rector der Sonntagsvorlesungen, schreibt unter den Epitheta „Teufelsköpfen“ und „Klette an Christus“ über „Katharina – evangelische Landesherrin in Sachsen (1487–1561)“. Er hebt hervor, wie Katharina „die eingegrenzte Rechtsposition von Frauen als Spielraum für die eigene Überzeugung klug“ (33) zu nutzen wußte und auch ihren Mann, Herzog

Heinrich, allmählich der evangelischen Sache geneigt machte.

Aus *Iselin Gundermanns* feinem Beitrag über „Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg – Luthers Anhängerin am Berliner Hof“ läßt sich ermessen, daß und wie die Reformation auch erlitten werden konnte und erlitten wurde. Elisabeth lebte lange im kursächsischen Exil, ihre persönliche Frömmigkeit und auch ihre Beziehungen zu Luther scheinen ihr Trost und Hilfe in vielen Nöten gewesen zu sein.

Einen veritablen Beitrag zur Forschung stellt *Stefan Oehmigs* Darstellung einer Flugschriftenkontroverse dar, an der „Ursula von Weida – eine streitbare Verfechterin der Reformation“ beteiligt war. Die Schilderung der Flugschriftenfehde, die unter dem Namen des Abtes des Klosters Pegau, Simon Blick, in Gang gebracht worden war, stellt die Ehefrau des Schörsers von Eisenberg als ebenbürtige Genossin Argulas von Grumbach vor – eine Frau aus dem Stand der gebildeten Laien, die aus breiter Kenntnis von Schriften Luthers und anderer Reformatoren ihre Stimme für das Evangelium erhob.

Neue Quellen präsentiert *Peter Matheson* über „Argula von Grumbach – die Frau als Grenzgängerin der Reformation“, eine beeindruckende Gestalt, die die traditionellen Festlegungen auf Geschlecht und Stand überschritt und als Leserin der Heiligen Schrift zur Täterin des Wortes wurde.

Ernst Kochs Ausführungen über „Felicitas von Selmnitz – eine unangepaßte Witwe“ gelten einer adligen Frau (1488–1558), die über Thomas Müntzer zur Wittenberger Reformation und damit zum evangelischen Glauben kam, von ihrem Sohn Georg 1523 lesen lernte und sich durch Randbemerkungen in ihrem Bücherschatz verewigt hat, der als Kostbarkeit in der Marienbibliothek Halle aufbewahrt wird.

Genauerer Korrekturlesen hätte dem Buch da und dort nicht geschadet; etliche

Abbildungen bereichern die Beiträge. Insgesamt ist gerade dieser Band besonders gelungen, und so gelten dem Initiator und Herausgeber Dank und herzliche Glückwünsche zum „Jubiläum“.

Johannes Schilling

Michael Feil: Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin, Berlin / New York: de Gruyter 2005, 290 S. – ISBN 3-11-018225-4 (Theologische Bibliothek Töpelmann 130).

Ausgangspunkt der im Wintersemester 2003/2004 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommenen Arbeit ist die sicherlich unabweisbare Beobachtung der großen Bedeutung der Theologie Friedrich Schleiermachers für die ethische Reflexion der Gegenwart innerhalb der protestantischen Theologie einerseits und die dieser Bedeutung Schleiermachers innerhalb der evangelischen Theologie entsprechende Rolle von Thomas von Aquin innerhalb der katholischen Theologie. Von dieser Beobachtung ausgehend macht es sich das Dissertationsprojekt zur Aufgabe, nach konvergenten Linien dieser beiden Ansätze zu fragen. Zwar – so Vf. – seien Thomas und Schleiermacher getrennt durch die neuzeitliche Wende zur Subjektivität, doch seien sie geeint in ihrer Bezugnahme auf die antike – besonders aristotelische – Philosophie. „Das macht sie für die vorliegende Studie zu den ‚Kandidaten der Wahl‘, um bei ihnen nach durchgängigen Strukturen einer Fundamentelethik zu fragen“ (4). Weil jedoch der unterschiedliche Ort der Denker zu beachten sei, scheint es Vf. geraten, bei einer Gegenüberstellung beider Konzeptionen zu bleiben, die weder eine Übereinstimmung noch einen Widerspruch

vorschnell konstatiere. So wird in den beiden Hauptteilen zunächst die Grundlegung der Ethik bei Schleiermacher (8–135) und im Anschluß hieran die Grundlegung der Ethik bei Thomas (136–266) dargestellt. Beide Hauptteile stehen für sich, sind aber parallel aufgebaut: Nach „einleitende[n] Fragen“ (8–22 bzw. 136–149), die sowohl jeweils den philosophiegeschichtlichen Kontext der ethischen Konzeptionen als auch ihre Stellung im Gesamtwerk des Autors beleuchten, wird das „Grundthema der Ethik“ in den Blick genommen (22–25; 149–151). Vf. sieht die Grundbestimmung jeweils darin, daß es um das vernünftige Geschöpf geht und die Frage nach der Verfaßtheit des Handelns des vernünftigen Geschöpfs im Zentrum des Interesses steht. Hieraus ergibt sich die Gliederung der Darstellung der jeweiligen Grundlegung der Ethik durch die Frage nach dem „Ursprung“ (25–48; 152–188), der „Verfassung“ (48–115; 188–245) und der „Bestimmung“ des Menschen (115–135; 245–265).

Beiden Darstellungen ist gemeinsam, daß sie weniger eine kritische Auseinandersetzung mit den Konzeptionen führen, sondern sie sich auf eine Darstellung beschränken. Außerdem überrascht die Tatsache, daß eine (freilich sorgfältige und kenntnisreiche) recht allgemeine Darstellung gegeben wird, die nicht an einer genauen Fragestellung orientiert ist. Dies verwundert gerade deshalb, weil sowohl die ethische Konzeption des Thomas als auch die von Schleiermacher ja der Theologie nicht erstmals in ihren Grundzügen bekannt gemacht werden müssen. Die eigentlich interessante Frage nach dem Verhältnis beider zueinander bleibt in diesen getrennten Darstellungen weitgehend ausgespart, findet nur in Form von kurzen Verweisen statt. Wartet man auf einen dritten Hauptteil, in dem dieser Frage nachgegangen wird, so ist man von dem vierseitigen Schluß der Arbeit (266–270) enttäuscht. Auch hier wird betont, daß

eine „knappe Schlußbemerkung auf die in der vorgelegten Untersuchung aufscheinenden Konvergenzen ... angemessener“ ist. Und es wird noch einmal darauf hingewiesen, daß der große Abstand, in dem beide Ethikansätze zueinander stehen, „besondere Vorsicht bei jedem Versuch eines unmittelbaren Vergleichs“ gebietet (266). Zwei entscheidende Parallelen stellt Vf. heraus: Zum einen, daß Ausgangspunkt „allen reflektierenden und ordnenden Heraustretens der Vernunft im Individuum ... ihr unmittelbares, präreflexives Selbstbewusstsein [ist], das unumgänglich unter dem Aspekt des Sich-selbst-vorgegebenseins steht“ (267). Somit sei das bedeutende Charakteristikum beider fundamentalethischer Ansätze der Aspekt der grundlegenden Einheit von Vernunft und Natur, die im Menschen als Vernunftnatur angelegt sei. Aus der Vernunftnatur stelle sich dem Menschen die Aufgabe, diese Einheit ins Handeln zu setzen. Der ethische Prozeß werde daher von beiden verstanden als Entfaltung dieses natürlichen Gesetzes. Eine weitere Gemeinsamkeit sieht Vf. in der Verschränkung von Individualität und Sozialität, insofern die Vernunft erst in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft entfaltet werden könne. Diese Gemeinsamkeiten sind nach Auffassung des Vf. durchaus kein Produkt des Zufalls, vielmehr ist ein Teil der Gründe für die Konvergenz in ihrer gemeinsamen Bezugsname auf Aristoteles zu suchen. „Es

drängt sich doch bei aller Vorsicht der Eindruck auf, dass Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin in einer ausgesprochen kommensurablen Weise aristotelische Gedanken für plausibel halten“ (269). Offen bleibt die eigentliche Frage, inwiefern sie kommensurabel sind und inwiefern sie lehren, das Phänomen des Ethischen adäquat zu erfassen. Im Blick auf die Arbeit stellt sich die Frage, ob ein solches Projekt vielleicht eine andere Beobachtung als Ausgangspunkt bedarf als der, daß es sich bei Schleiermacher und Thomas um zwei bedeutende Konzeptionen handelt. Gefordert ist eine Beobachtung, die zum einen zu einer präzisen Fragestellung führt, die auf bereits Bekanntes ein neues Licht zu werfen vermag, und die zum anderen etwas zu zeigen beansprucht und darin lehrreich ist.

Michael Roth

Berichtigung: Manche Fehler sind zählebig. Karl-Hermann Kanders Besprechung des Aufsatzbandes **Wittenberger Reformation und territoriale Politik** von Günther Wartenberg (Luther 75 [2004], 108f.) enthielt auf S. 109 unten den Hinweis auf eine falsche Jahreszahl, die sich dabei freilich erneut durchgesetzt hatte. Richtig muß es heißen: „Johann der Beständige starb nicht 1531, sondern 1532.“

Kurzanzeige

Friedrich Otto Scharbau (Hg.), **Kant, Luther und die Würde des Menschen**, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2005, 138 S. – ISBN 3-87513-148-7 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 2). Das Bändchen dokumentiert zeitnah die Beiträge der Herbsttagung der Lutherakademie vom Oktober 2004. Außer gottesdienstlichen Texten von *Gert-Axel Reuß*, *Johannes Schwanke* und *Theodor Jørgensen* sind die Vorträge von *Edgar Thaidigsmann* (Gottes schöpferisches Sehen und die autonome Würde der Vernunft. Was gibt Luther im Blick auf Kant

zu denken?), *Anton Friedrich Koch* (Freiheit bei Kant), *Heinrich Assel* (Person bei Luther und Kant. Fundamentelethische Perspektiven), *Svend Andersen* (Kann eine evangelische Ethik „Menschenrechte“ unterstützen? Überlegungen zu Kant und Luther) und *Volker Stümke* (Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen? Gedanken zur Menschenwürde bei Luther und Kant aus ethischer Perspektive) abgedruckt. Gerade die ethische Perspektive zeigt die Aktualität des Versuchs, den Reformator und den Aufklärer ins Gespräch zu bringen.

Anschriften der Rezensenten:

Pfarrer Dr. Detlef von Dobschütz, Ottmarsgäßchen 6, 86152 Augsburg

Prof. Dr. Christian Peters, Breul 41E, 48143 Münster

Prof. Dr. Volker Leppin, Biberweg 1, 07749 Jena

PD Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Esmarchstraße 64, 24105 Kiel

Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 18, 42285 Wuppertal

Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Marienburger Straße 108, 53340 Meckenheim

Neu bei Mohr Siebeck

Lutherische und Neue Paulusperspektive

Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion
Herausgegeben von Michael Bachmann unter Mitarbeit von Johannes Woyke

Die jüngere Paulusforschung hat im angelsächsischen Bereich, vor allem unter dem Einfluss von K. Stendahl, E. P. Sanders und J. D. G. Dunn, wichtige neue Impulse bekommen.

In diesem Band gehen protestantische und katholische Exegeten drei entscheidenden Fragen nach: Geht es bei Paulus' Ablehnung einer Rechtfertigung aus »Werken des Gesetzes« um eine Kritik an »Leistungsgerechtigkeit« oder vielmehr um eine Entgrenzung des Judentums, dessen »boundary markers« deshalb für Heiden(christen) als gerade nicht verpflichtend eingeschätzt werden?

Lässt die deutschsprachige Exegese sich zu sehr durch Konzepte des 16. Jahrhunderts bestimmen, und wirkt von daher auch ein gewisser Antijudaismus nach? Ist der Streit um die Rechtfertigungslehre wirklich noch durch das Neue Testament selbst zu begründen?

2005. XIII, 460 Seiten
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 182).
ISBN 3-16-148712-5 Leinen € 99,-

Christian Schulken

Lex efficax

Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluß an seine Disputationen gegen die Antinomer

Die Lutherforschung ist immer wieder nur am Rande auf das Eigenrecht des Gesetzes im Verständnis des Gotteswortes aufmerksam geworden. Die Vernachlässigung der letzten großen Auseinandersetzung, die Luther gegen die Antinomer geführt hat, ist dafür ein Indiz. Christian Schulken unterzieht die Protokolle, die zu diesen Disputationen vorliegen, exemplarisch einer eingehenden Analyse. Das Interesse an der Predigt schlägt sich dabei in einer genauen Beobachtung auch der sprachlichen Gestalt der Argumentationen Luthers nieder, wie sie so bisher noch nicht vorgenommen worden ist. Dabei tritt hervor, daß die Performanz des göttlichen Wortes bei Luther nicht nur dem Evangelium, sondern auch dem Gesetz eigen ist.

2005. Ca. 480 Seiten (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 48).
ISBN 3-16-148638-2 Leinen ca. € 90,-
(Oktober)



Mohr Siebeck

Postfach 2040
D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Übers Erzählen zur eigenen Identität

Durch erstmals umfassende Untersuchungen pietistischer Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts öffnet der Autor den Blick für ein vom Pietismus geprägtes expressivistisches Identitätsverständnis, das des Menschen Beziehung zu sich selbst als in Formen erzählerischer Selbstkonstruktion gegründet sieht. Der ausgewiesene philosophische Anspruch des Buches entspringt dem Kontext der Symbol- und Identitätstheorie, die der Autor methodisch mit der Objektiven Hermeneutik verbindet. Magnus Schlette analysiert genau, wie die religiösen Erfahrungen des Gläubigen im Pietismus über Erzählungen verinnerlicht werden, die sich zu einer Geschichte zusammenfügen lassen, die das ganze Leben als religiös bedeutend begreift.

Magnus Schlette **Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen**

Zur Entstehung narrativer
Identitätsmuster im Pietismus

Forschungen zur systematischen und
ökumenischen Theologie, Band 106.
2005. 384 Seiten, gebunden
€ 69,- D
ISBN 3-525-56333-7

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel)
und
Dekan Dr. Reinhardt Brandt (Weißenburg)

Redaktion

Prof. Dr. Hellmut Zschoch (Wuppertal)

76. Jahrgang 2005

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 0340-6210

© 2005, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach
Druck und Bindung: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

INHALT

<i>Brandt, Reinhard (Bearb.):</i> Ob die jungen Kinder ohne eigenen Glauben getauft werden. Eine Predigt Luthers gegen eine falsche Begründung, aber für die Kindertaufe	60
<i>Eberlein, Hermann-Peter:</i> Luther-Szenen	155
<i>Hellmuth, Horst:</i> Theodor Knolle zum Gedenken	164
<i>Lapp, Michael:</i> Glaube und Macht. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 10. bis 12. September 2004 in Wittenberg	108
<i>Leu, Christian:</i> Luther und Bach. Seminar der Luther-Gesellschaft vom 11. bis 13. März 2004 in Hamburg	43
<i>Pawlas, Andreas:</i> Alexander von Oettingen und die Impulse zur Erneuerung lutherischer Theologie in Estland. Zum Gedenken seines 100. Todesjahres... ..	141
<i>Raeder, Siegfried:</i> Luthers Verhältnis zum Islam. Zeitbedingtes und Bedenkenswertes	11
<i>Rolf, Sibylle:</i> „... daß Du Dein Herz entzündest“. Rechtfertigungslehre, Gotteslehre und Anthropologie in Luthers Katechismen nach den drei Hauptstücken	80
<i>Roth, Michael:</i> Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamental-ethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium	28
<i>Schilling, Johannes (Bearb.):</i> Vorbereitung auf das Sterben und Andacht auf Friedhöfen. Ein Ratschlag Martin Luthers	124
<i>Treu, Martin:</i> Waschhaus – Küche – Priorat. Die neuen archäologischen Funde am Wittenberger Lutherhaus	132
<i>Wolff, Jens:</i> „Die größten Worte der gesamten Schrift“. Der gottverlassene Christus laut Psalm 22 aus Luthers Sicht	101
<i>Wolgast, Eike:</i> Politisches Kalkül und religiöse Entscheidung im Konfessionszeitalter	66
<i>Zschoch, Hellmut (Bearb.):</i> Das Wort Gottes zwischen Mystik und Politik. Martin Luthers Predigt über Lk 7, 11–17 vom 2. Oktober 1530 auf der Veste Coburg	3
Aus der Luther-Gesellschaft – Nachrichten	165
Bücherschau	47, 112, 167

Systematische Theologie / Dogmatik / Ethik

Christiane Tietz

Freiheit zu sich selbst

Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 111.

2005. Ca. 236 Seiten, gebunden ca. € 49,90 D
ISBN 3-525-56339-6

Dass der Mensch sich selbst annehmen soll, heißt es oft. Er solle sich selbst lieben, weil er nur so fähig werde, auch andere zu lieben. Die lutherische Rechtfertigungslehre problematisiert jedoch den Selbstbezug des Menschen. Dass ein Mensch sich zwanghaft auf sich selbst bezieht, ist für sie das Kennzeichen des Sünders. Laut Christiane Tietz darf aber der Glaubende sich auf sich selbst beziehen, ja er ist frei zu sich selbst. Tietz entwickelt diese Freiheit zu sich selbst als eine mit der lutherischen Rechtfertigungslehre vereinbare Form von Selbstannahme. Die Charakteristik dieser Selbstannahme wird im Anschluss an Paul Tillich vorgenommen: Der Glaubende darf sich selbst annehmen als von Gott angenommen trotz seiner Unannehmbarkeit. Die inhaltliche Entfaltung dieser Selbstannahme geschieht, indem Søren Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ als Negativfolie dient. Tietz zeigt, wie die Annahme des Menschen durch Gott im Umgang des Menschen mit sich selbst fruchtbar gemacht werden kann, und bearbeitet damit eine dogmatische Thematik, die von grundlegender Bedeutung für die seelsorgerliche Praxis ist.

Max Josef Suda

Die Ethik Martin Luthers

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 108.

2005. Ca. 184 Seiten, gebunden

ca. € 39,90 D

ISBN 3-525-56337-X

Jeder Mensch ist an einen bestimmten Platz in der Gesellschaft gestellt. Martin Luther spricht davon, dass Gott uns in einen Stand – Ehe, Politik, Kirche – beruft, in dem wir handeln. Handeln erfordert jedoch Richtlinien, an denen wir uns ethisch orientieren können. Luther entwickelt seine Ethik aus der Bibelmeditation und dialektischem Denken heraus, die Max Suda in diesem Band gemäß dem Spannungsfeld von Gesetz und Evangelium, dem politischen und theologischen Gebrauch des Gesetzes und des Welt- und Christusreichs vorstellt. Die Zentralität des Glaubensbegriffes in Luthers Berufsgedanken zieht sich dabei durch das gesamte Werk.

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Ein Neutestamentler schreibt eine Fundamentaltheologie

Erstmals schreibt ein Neutestamentler eine Fundamentaltheologie. Weil das Fundament der Theologie die Bibel und die Verkündigung ihres Wortes ist, sieht Hans Hübner es als seine Aufgabe als Bibelwissenschaftler zu fragen, wie der diesseitige Mensch vom jenseitigen Gott sprechen kann. Hans Hübner setzt sich um der Worttheologie willen mit dem personalen Denken Martin Bubers und der Spätphilosophie Martin Heideggers auseinander. Er thematisiert ausführlich das Sein Gottes und das Sein des Menschen. Voraussetzung seines Entwurfs ist nicht nur die unumgängliche Frage nach den philosophischen Voraussetzungen theologischen Denkens, sondern auch ihrer naturwissenschaftlichen Implikationen.

Hans Hübner

Evangelische Fundamentaltheologie

Theologie der Bibel

Vandenhoeck & Ruprecht

Hans Hübner Evangelische Fundamentaltheologie

Theologie der Bibel

2005, 255 Seiten, gebunden

€ 74,90 D

ISBN 3-525-53563-5

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht